

**Trans Lineam/De Linea:
Heidegger versus Jünger sobre o nihilismo**

Vitor Igor da Costa Lobão

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Janeiro de 2015

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho, Professor Associado com Agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

Versão corrigida e melhorada após defesa pública da tese

Ao David e à Rosário.

*as coisas, as pessoas, os livros, os trajectos, as palavras, tudo à volta,
são segredos de um segredo, e só isso os sustenta no vazio do tempo*

(Herberto Helder, *Servidões*)

*Ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schiessen,
Die Fäden ungessehen fliessen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.*

(Goethe, *Faust*)

AGRADECIMENTOS

Uma palavra de agradecimento especial ao Professor Mário Jorge de Carvalho: 1) pela sua incansável disponibilidade para ensinar; 2) por me ter “aberto as portas” para um pensamento tão singular como é o de Ernst Jünger e; 3) pela possibilidade que tive de aprender algumas das chaves decisivas no que concerne à compreensão do pensamento de Heidegger.

Ao Hélder Telo, que me iniciou no alemão e com quem tive a oportunidade de “afinar” a minha compreensão de *Sein und Zeit*.

Um agradecimento muito especial aos meus pais – por terem uma presença tão forte e tão importante na minha vida – e à Rosário, por todo o seu amor, paciência e compreensão, sem os quais nada disto teria sido possível. Agradeço também ao meu irmão Omar pelo sempre renovado interesse em discutir estas *teses* que fazem parte da minha vida. Um último agradecimento à minha avó Letícia, a quem já não foi possível ver o desfecho deste projecto.

Trans Lineam/De Linea: Heidegger versus Jünger sobre o nihilismo

Trans Lineam/De Linea: Heidegger versus Jünger on nihilism

Vitor Igor da Costa Lobão

Resumo

A finalidade da investigação é inquirir o modo como o problema do nihilismo se acha concebido no confronto entre Heidegger e Jünger. Para esse efeito, toma-se como ponto de partida dois textos: por um lado, o ensaio de Jünger intitulado *Über die Linie*, publicado em 1949, na *Festschrift* dedicada a Heidegger por ocasião dos seus sessenta anos; por outro lado, a “resposta” dada por Heidegger, em 1955, no seu contributo para uma *Festschrift* análoga, dedicada a Jünger – “resposta” originalmente publicada com o título *Über »die Linie«* (e posteriormente republicada com o título *Zur Seinsfrage*).

Abstract

The purpose of the investigation is to consider how the problem of nihilism is conceived in the confrontation between Heidegger and Jünger. To this end, one takes as a starting point two texts: on the one hand, Jünger's essay *Über die Linie*, published in 1949 in the *Festschrift* dedicated to Heidegger on the occasion of his sixtieth birthday; on the other hand, Heidegger's reply in 1955, in his contribution to a similar *Festschrift* dedicated to Jünger - "reply" originally published under the title *Über »die Linie«* (and later republished under the title *Zur Seinsfrage*).

Palavras-chave / Keywords: Nihilismus, Nullmeridian, Zuwendung des Seins, Beurteilung der Lage, Erörterung, Verwindung

ÍNDICE

| | |
|--|-------|
| Considerações Preliminares | p. 1 |
| A «Linha» em Jünger | p. 18 |
| 1. Prognósticos, diagnóstico e cura: Nietzsche, Dostoiévski e Jünger – problemas de perspectiva em relação ao nihilismo e ao “depois” dele | p. 18 |
| 2. A proposta de uma <i>Beurteilung der Lage</i> . <i>Beurteilung der Lage</i> e diagnóstico. O carácter peculiar do diagnóstico traçado por Jünger em relação ao nihilismo: um <i>diagnóstico da falta de diagnóstico</i> ou do “ <i>diagnóstico a haver</i> ” | p. 21 |
| 3. Construindo o puzzle do nihilismo – o discurso dos “mestres do nihilismo” e o discurso de Jünger. O problema do <i>centro</i> e da <i>periferia</i> . A <i>impossibilidade</i> de um acesso directo ao centro e a focagem dos “sintomas” | p. 24 |
| 4. Um trabalho de destriça ou de correcção de fronteiras. Confusão – e desfazer da confusão – entre nihilismo e «doença», nihilismo e «mal», nihilismo e caos. | p. 28 |
| 5. O sintoma fundamental (ou o “denominador comum” a todos os sintomas) do nihilismo, segundo Jünger: a «redução» | p. 32 |
| 6. A consumação do nihilismo e o “meridiano zero”. Duas opacidades ou indeterminações: que há para lá da linha? A que distância ainda se está dela? | p. 35 |
| 7. O que está dado por assente e o que se mantém em aberto no peculiar “diagnóstico” de Jünger. A noção de <i>Zuwendung des Seins</i> | p. 39 |
| 8. O duelo final no “meridiano zero”: “carácter” versus “Leviatã” total do nihilismo | p. 41 |
| A «linha» em Heidegger | p. 50 |
| 1. O conceito de “linha”. “ <i>Trans lineam</i> ” e “ <i>de linea</i> ”: Primeiros sinais de distância | p. 50 |

| | |
|---|--------|
| 2. A aparição de um estranho τόπος – <i>Lagebeurteilung</i> e <i>Erörterung</i> | p. 55 |
| 3. A crítica metodológica da <i>Lagebeurteilung</i> de Jünger. O “pensar provisório” (<i>vorläufiges Denken</i>) de Heidegger e a alegada “ingenuidade” de Jünger... | p. 59 |
| 4. O conceito de <i>Vollendung des Nihilismus</i> | p. 67 |
| 5. O conceito de <i>Gestalt</i> e a “genealogia” dos conceitos fundamentais de Jünger. Metafísica, transcendência e rescendência.. | p. 70 |
| 6. O problema da linguagem em Jünger..... | p. 84 |
| 7. <i>Die Zuwendung des Seins</i> | p. 92 |
| 8. Um outro dizer do ser: o ser | p. 99 |
| 9. A proposta de uma <i>Verwindung</i> do nihilismo. | p. 104 |
| 10. A <i>Verwindung</i> da metafísica como <i>Verwindung</i> do esquecimento do ser (<i>Verwindung der Seinsvergessenheit</i>)..... | p. 113 |
| Bibliografia | p. 119 |

Considerações Preliminares

A finalidade da presente investigação é inquirir o modo como o problema do nihilismo se acha concebido no confronto entre Heidegger e Jünger. Para esse feito, toma-se como ponto de partida dois textos: por um lado, o ensaio de Jünger intitulado *Über die Linie*, publicado em 1949, na *Festschrift* dedicada a Heidegger por ocasião dos seus sessenta anos; por outro lado, a “resposta” dada por Heidegger, em 1955, no seu contributo para uma *Festschrift* análoga, dedicada a Jünger – “resposta” originalmente publicada com o título *Über »die Linie«* (e posteriormente republicada com o título *Zur Seinsfrage*).

Antes de mais, importa ter presente o momento histórico em que esta discussão tem lugar. Jünger publica o seu texto em 1950¹, cinco anos passados sobre o final da Segunda Guerra Mundial e a queda do nazismo. E é claro que aquilo que Jünger e Heidegger escrevem não é alheio à história nem independente do tempo e da circunstância em que foi escrito². Mas, por outro lado, isso de maneira nenhuma significa que se tenha, então, de considerar os escritos aqui em causa como mero produto do tempo e das circunstâncias em que nasceram; e ainda menos significa que o essencial do textos sobre que nos debruçamos fique posto a nu se se tiver em conta que tanto Jünger quanto Heidegger vêm do “campo dos vencidos” de 1945 e que aquilo que escrevem pode ter, no fundo, uma intenção apologética ou de desculpabilização, já no plano pessoal, já no que diz respeito a uma tentativa de apagar a diferença entre os campos que digladiaram na Segunda Guerra Mundial (para, desta forma, esbater o que há de absolutamente aberrante e monstruoso no nazismo³). Pode-se tentar sustentar uma tal tese, mas não é esse o caminho que seguimos aqui. Em última análise, para se firmar uma *leitura de suspeição* dos textos de Jünger e Heidegger, é indispensável um confronto com os enunciados a que essa leitura se aplica e com a pretensão, que esses enunciados sustentam, de dizerem algo que não é uma mera apologia dos seus autores *pro*

¹ O texto de Jünger foi republicado em 1951, numa versão ligeiramente ampliada. É essa versão que é utilizada nesta investigação.

² Compartilhamos a posição que Enrique Ocaña assume na sua obra *Más allá del nihilismo*, meditaciones sobre Ernst Jünger, Murcia, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Murcia, 1993. Nesta obra de grande interesse para a investigação do tema do nihilismo no pensamento de Jünger, Ocaña sublinha que «el texto de Jünger no se plantea el problema del nihilismo en un plano ajeno a la historia, sino que tiene como transfondo los acontecimientos de un pasado relativamente reciente y de un presente, de un “aquí y ahora”» (p. 256)

³ Esta é a tese que Patrick Nerhot propugna na sua obra *La question de la technique*. À partir d'un échange épistolaire entre Ernst Jünger et Martin Heidegger, Paris, L'Harmattan, 2012. Nerhot procura mostrar que o que está em causa tanto no texto de Jünger como no de Heidegger é a diluição do nazismo naquilo a que Heidegger chamou *die Frage nach der Technik*: «La “question de la technique” s'impose, en effet, comme la thèse qui absout le nazisme, au sens où ce dernier n'en serait qu'une manifestation historique spécifique; cette thèse permet, en d'autres termes, à une pensée révisionniste d'avancer masquée. Ceci est incontestable. Formalisée avec tellement d'intelligence par Heidegger, la “question de la technique” aura trompé tout son monde. C'est la raison pour laquelle j'ai décidé de publier ces cours» (p. 18).

domo sua. Ou seja, para se firmar uma leitura de suspeição dos textos de Jünger e de Heidegger, requiere-se um confronto com as teses que neles se formulam: com o diagnóstico ou a compreensão das coisas que neles se acham expressos. O nosso propósito é concentrarmo-nos justamente neste ponto: a pretensão que os escritos de Jünger e de Heidegger têm de serem algo muito diferente de escritos de *auto-justificação* – a pretensão de traduzirem análises filosóficas da nossa situação, que a focam e compreendem de um ângulo pertinente. Por outras palavras, a nossa preocupação é a de tentar compreender que concepções se encontram desenhadas nos textos em causa – ou a de tentar auscultar que perspectivas defendem, o que é que procuram fazer ver, etc.

Mas, sendo assim, este propósito enfrenta uma dificuldade de monta – a questão da dimensão ou da amplitude. O problema põe-se por diversas razões. Por um lado, um dos traços mais marcantes do que Jünger e Heidegger pretendem pôr em foco é que aquilo que está em causa quando se fala de nihilismo *já vem detrás* e, na verdade, vem *de longe*. É já assim se entendermos o nihilismo como um conceito que ambos tomam de Nietzsche, mas cujas ocorrências e raízes se situam bastante *mais para trás* no tempo. Mas é sobretudo assim se – como Heidegger e Jünger pretendem – o nihilismo é a determinação fundamental da situação em que nos encontramos pelo menos desde o século XIX (e tanto quer dizer, a determinação fundamental do século XX – e, porventura, até deste começo do século XXI). De sorte que, com todo o seu significado, o nazismo e a II Grande Guerra constituem apenas um momento ou uma etapa no quadro do domínio do nihilismo. Como Heidegger diz, “*die zwei Weltkriege haben die Bewegung des Nihilismus weder aufgehalten noch aus ihrer Richtung abgelenkt*”⁴. E também Jünger fala de qualquer coisa com uma envergadura muito maior do que a II Guerra Mundial ou a crise que lhe deu origem. Segundo ele, o nihilismo ou aquilo que ele chama a *era titânica da técnica* (*titanisches Zeitalter des Technik*) é mais profundo e mais antigo do que tudo quanto se passou nos anos trinta e quarenta do século XX – e ao mesmo tempo também algo que continuou muito para lá do fim da guerra. Neste caso, aquilo com que estamos a lidar não será apenas o complexo fio de desenvolvimento de um conceito, com as suas sinuosidades, os seus acidentes, as “perdas e ganhos”, os equívocos, as transformações, os diferentes veios de dependência “genealógica”, etc. Tratar-se-á antes de nada mais nada menos do que do vastíssimo campo *de toda uma época histórica, com tudo aquilo que a determina e a define*. Em suma, se nos debruçamos sobre os textos aqui em causa e os procuramos auscultar em relação àquilo que têm para dizer, o território daquilo de que se trata excede em muito o que pode ser focado no espaço de uma dissertação de mestrado.

⁴ HEIDEGGER, M., Zur Seinsfrage in *Gesamtausgabe* 9, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 394.

Mas, por outro lado, acresce que os dois textos de Jünger e Heidegger que pretendemos estudar na presente investigação fazem parte de um *corpus* muito mais vasto. Trata-se, se assim se pode dizer, de dois grandes “arquipélagos” (os arquipélagos dos textos destes dois autores que são relevantes para a questão do nihilismo) – de tal modo que os textos que pretendemos estudar representam apenas uma muito reduzida parte desses dois arquipélagos. Além disso, não se trata apenas de dois “arquipélagos” de textos, mas de dois pensamentos que, em significativa parte, se desenvolveram em relação e diálogo um com o outro. De sorte que os “encontros” ou embates de 1950 e de 1955, são, em certo sentido, apenas um *episódio* ou uma *etapa* dentro de um quadro de relações não só muito mais extensas no tempo, mas também muito mais complexas. De facto, não sucede apenas que os textos de 1950 e 1955 se vêm inscrever no quadro de pensamento cujo processo de maturação remonta a várias décadas atrás. Além disso, sucede também que o diálogo entre Jünger e Heidegger continua para lá dos textos em causa e está expresso noutros textos, quer do período compreendido entre 1950 e 1955, quer no tempo posterior. Quer dizer que, também neste aspecto, o território que deveria ser explorado, mas não pode ser examinado aqui, é um território de grande vastidão e complexidade. Finalmente, tanto no caso de Jünger quanto no de Heidegger, o esforço desenvolvido na tentativa de compreender o nihilismo tem como momento central a interpretação de Nietzsche (que, assim, está *sempre* presente). De sorte que as análises que aqui podemos tentar levar a cabo são também incompletas porque não se podem estender a uma investigação da questão do nihilismo tal como se acha pensada por Nietzsche.

Tudo isto significa que o trabalho que tentamos realizar tem, na verdade, um alcance reduzido. É certo que a concentração nestes dois textos não significa um fechamento de perspectiva em relação a tudo o mais: a toda a complexa reflexão sobre o nihilismo que encontramos desenvolvida nas obras de Jünger e de Heidegger. Procuramos ver os dois textos em causa como expressão *condensada* tanto dessa reflexão quanto do diálogo entre as duas “partes” (que na verdade constitui um elemento fundamental do próprio pensamento de cada uma). Nesse sentido, a análise dos dois textos referidos leva em conta, dentro dos limites consentidos pelo formato de uma tese de Mestrado, os demais escritos em que se acha expresso tanto o pensamento de Jünger e de Heidegger sobre a questão do nihilismo, quanto o confronto de cada um deles com o pensamento do outro. Mas isso só em parte compensa os diversos factores de limitação a que foi feita referência.

Tudo somado, aquilo que nos propomos realizar é como a construção de uma *parte* de um *puzzle*. Pode-se começar por uma *parte do puzzle* – nem há mesma outra forma de pôr em marcha a tarefa de o construir. Mas não só a construção de uma *parte do puzzle* fica muito longe da construção do *todo*, mas, enquanto não se chegar a esta última, a identificação da parte já construída mantém-se pendente do que se vier a manifestar a partir

do resto das peças do puzzle – e, portanto, sujeita a ser revista a partir disso. Também no nosso caso procuramos construir o *puzzle* das concepções de Jünger e de Heidegger sobre o nihilismo a partir de uma análise de *Über die Linie* e *Über »die Linie«* (*Zur Seinsfrage*). O trabalho que realizamos já supõe uma tentativa de exploração do resto do *puzzle*, mas concentra-se a ver melhor *esta pequena parte*: os dois textos referidos. Deste processo de focagem espera-se uma melhor compreensão do que se encontra *nestas* peças do *puzzle* – e, a partir daí, também uma base mais sólida para se perceber como esta parte do *puzzle* pode ajudar a “construir” o resto. Mas não há nenhum meio de excluir que aquilo que se venha a apurar com a aplicação do mesmo tipo de trabalho a todas as outras as peças do puzzle Jünger/Heidegger (e, por maioria de razão, do puzzle Nietzsche/Jünger/Heidegger) sobre a questão do nihilismo possa fazer aparecer a uma nova e insuspeitada luz tudo quanto apuramos neste âmbito mais restrito. Aceitamos essa contingência – que é a contingência de algo ainda *em execução*, *a meio caminho* – e sublinhamos o que há de *provisório* e de *precário* em tudo o quanto aqui fazemos.

Dito isto, consideremos de relance a parte do puzzle que *fica de fora* – não para produzirmos a ilusão de existir uma *sinopse* e de o resto do *puzzle* já estar efectivamente construído, mas, pelo contrário, para ficar minimamente desenhada a amplitude daquilo que, em última análise (por não ser aqui sujeito a um exame minucioso), fica como que em *ângulo cego*.

No caso de Jünger, o problema do nihilismo que encontramos formulado em *Über die Linie* vem na sequência de caminhos já trilhados e situa-se no meio de um itinerário que terá posteriores desenvolvimentos ao longo das décadas que se seguiram. O problema do nihilismo, associado que está ao problema da técnica, não só possui raízes muito profundas no pensamento de Jünger, nomeadamente nas suas produções ensaísticas, mas acaba por ser também o próprio pano de fundo das suas obras literárias.

Foquemos muito rapidamente dois dos elementos decisivos que determinaram os moldes em que o pensamento de Jünger se implantou no campo do nihilismo⁵. São eles: a sua leitura intensa da obra de Nietzsche⁶ – ao longo de toda a sua vida, Jünger procurou captar aquilo a que, em *Das abenteuerliche Herz*, chama “*die Prosa des »Willens zur*

⁵ A razão porque enumeramos estes e não outros tem que ver com a quase onnipresença deles nas obras de Jünger. Encontramos uma elucidação bastante cuidada do território mais amplo onde se arreiga o pensamento do jovem Jünger (e de Heidegger) nas obras de HERF, Jeffrey, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 e de ZIMMERMAN, Michael, *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, and Art*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

⁶ Como encontramos referido na obra de BENOIST, Alain de, *Ernst Jünger, une bio-bibliographie*, Paris, Guy Trédaniel Éditeur, 1997, p. 16.

Macht»⁷; e a sua participação como voluntário na primeira guerra mundial. Estes dois polos são essenciais na medida em que o modo como o *jovem* Jünger incorporou a obra de Nietzsche ditou uma certa experiência da guerra e, por sua vez, a marca emocional da guerra, vista à luz de Nietzsche, cerziu, de modo decisivo, o papel que este último teria como um dos interlocutores fundamentais do pensamento de Jünger e das metamorfoses por que passou.

Este núcleo decisivo assume um aspecto especialmente determinante nas publicações de Jünger até meados dos anos trinta, como podemos ver em obras como *In Stahlgewittern* (1920), *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), *Die Totale Mobilmachung* (1931), ou, naquela que é considerada por muitos o seu *opus magnum*: *Der Arbeiter* (1932). Na primeira Grande Guerra, experiência que terá tido um peso decisivo no pensamento de Jünger, ele vislumbrara uma transformação irrevogável do mundo, uma transformação que intuiu não só como expressão do movimento imparável da evolução tecnológica – que teve lugar nas *tempestades de aço* ou na “batalha de material” (*Materialschlacht*)⁸ que ele presenciara –, mas também como reflexo de um outro movimento fundamental, o da *vontade de poder*. A visão desenvolvida por Jünger identificava a própria guerra como uma ocasião excepcional para superar o nihilismo produzido pelo imperialismo do racionalismo burguês. Dito de outro modo, a guerra aparecia aos olhos de Jünger como um ensejo para superar tanto tudo o que esse racionalismo comportava de recusa daquilo que Jünger designou como o *elementar*⁹, quanto a consequência fundamental que essa recusa acarretava: a desvitalização radical das próprias forças originárias do ser humano – forças das quais o *elementar* era expressão.

Na concepção então desenvolvida por Jünger, essa ocasião excepcional era a ocasião para o nascimento de uma *nova raça* – um novo tipo de homem, um *technischer Übermensch*. É precisamente este *technischer Übermensch* que Jünger visa quando afirma, em *Der Kampf als inneres Erlebnis*, “(...) *der Übermensch* [schien] *nahe herbeigekommen*”¹⁰. O nascimento em causa não é só o nascimento de uma “raça completamente nova” (*eine ganz neue Rasse*)¹¹, mas, com ela, de uma “época completamente nova” (*einer ganz neuen Zeit*)¹². Esse nascimento descrito pela pena de

⁷ JÜNGER, E., *Das Abenteuerliche Herz*, Sämtliche Werke Band IX, Stuttgart, Ernst Klett, 1981, p. 39.

⁸ JÜNGER, E., *In Stahlgewittern*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, p. 78.

⁹ O *elementar* é definido do seguinte modo por Jünger em *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1926: « Vor diesem mächtigen und unaufhörlichen Vorüberfluten zum Kampf werden alle Werke nichtig, alle Begriffe hohl, man empfindet die Äußerung eines Elementaren, Gewaltigen, das immer war und immer sein wird, auch wenn es längst keine Menschen und keine Kriege mehr gibt » (p. 106).

¹⁰ *Idem*, p. 4.

¹¹ *Idem*, p. 32.

¹² *Idem*, p. 104.

Jünger na década de vinte está na raiz das noções que ele viria a aprofundar na primeira metade da década de trinta, com obras como *Die Totale Mobilmachung* (1930), *Der Arbeiter* (1932) e *Über den Schmerz* (1934).

O desenvolvimento que Jünger leva a cabo nas obras que acabamos de mencionar corresponde a uma “descrição” desse novo mundo, que ele vê efectivamente em vias de se afirmar – um mundo que, finalmente, tem a possibilidade de deixar o nihilismo, ao sediar-se no domínio do *elementar* ou da *vontade de poder*. A noção fundamental que Jünger forja nesta fase do seu pensamento – a noção de *totale Mobilmachung* – revela-se como um conceito decisivo para a compreensão da peculiar reconfiguração que preside ao surgimento da nova era que Jünger alega ver. Esse conceito pretende pôr em relevo o desencadeamento de um processo planetário inédito – “*eines gigantischen Arbeitsprozesses*”¹³ –, possibilitado pelo próprio desenvolvimento tecnológico. Assim, Jünger escreve que “(...) *die totale Mobilmachung (...) ist in Krieg und Frieden der Ausdruck des geheimnisvollen und zwingenden Anspruches, dem dieses Leben im Zeitalter der Massen und Maschinen uns unterwirft. So kommt es, daß jedes einzelne Leben immer eindeutiger zum Leben eines Arbeiters wird*”¹⁴. Ora, se o traço distintivo do início século XX que Jünger vê assomar com a primeira Grande Guerra é um processo de mobilização planetária (onde o ser humano surge como uma peça funcional de uma estrutura global de trabalho), Jünger também procura identificar a forma de humanidade que é requerida por essa configuração global do sentido. Trata-se uma humanidade assente já não nos valores da razão, mas numa *exigência secreta e compulsiva* (acrescentemos: a exigência da vontade de poder). Essa forma de humanidade é o *Arbeiter*.

Em muitos sentidos, poderemos dizer que *Die Totale Mobilmachung* é já a antecâmara do *Der Arbeiter* – a obra em que culmina a direcção que vinha sucessivamente a ser aprofundada nas obras anteriores e onde as suas intuições e ideias aparecem numa versão já bastante madura. É em *Der Arbeiter* que a noção de *mobilização total* adquire contornos teóricos. Nela, Jünger propõe-se evidenciar e clarificar a irrupção de uma nova era fundamentada num novo princípio da configuração global do sentido – o *trabalho*. Sob a égide deste princípio legitimador do *sentido*, Jünger reivindicou a transição para uma nova situação histórica e a concomitante superação daquilo que, antes dele, Oswald Spengler designara como *der Untergang des Abendlands*¹⁵. Para além do estilo único da obra e dos conteúdos que nela são desenvolvidos, *Der Arbeiter* tem a peculiaridade de se tecer em

¹³ JÜNGER, E., *Die Totale Mobilmachung*, in *Blätter Und Steine*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.p. 131.

¹⁴ *Idem*, p. 135.

¹⁵ SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlands*, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972 (1923).

torno de uma tríade nuclear – Nietzsche, a experiência da primeira Grande Guerra e, necessariamente, a problemática do nihilismo. Se é verdade que esta obra se poderá inscrever no âmbito daquilo a que se chama a literatura nietzschiana, ela manifesta-se já, importa assinalá-lo, como um avatar da doutrina da vontade de poder. Esta é apropriada e interpretada agora por Jünger como “trabalho” (*Arbeit*), mais concretamente, como uma “*namenlose Arbeit*”¹⁶, de sorte que a mobilização do mundo pela *Gestalt des Arbeiters* corresponderia à própria manifestação da vontade de poder por que se expressa o “*totaler Arbeitscharakter*”¹⁷ de que ela era portadora.

Por outro lado, como dissemos, a concepção do novo tipo de humanidade que é requerido por esta nova época tem raízes profundas na experiência que Jünger fez como militar na primeira Grande Guerra¹⁸. O tipo de homem é o “*Unbekannter Soldat*”¹⁹, despojado de toda e qualquer individualidade e singularidade. Trata-se de um novo homem que vive como formiga no “*Bann des Werkes*”²⁰, de um homem que proclama o “*heroischer Realismus*”²¹ em que “*man fällt nicht mehr, sondern man fällt aus*”²².

Esta temática teve ainda um desenvolvimento posterior em *Über den Schmerz*. Aqui, é o fenómeno da *dor* que Jünger enfatiza como o lugar do “*eigentlicher Prüfstein der Wirklichkeit*”²³. Por outras palavras, e em oposição ao século XIX (que é caracterizado como um século em que a segurança, o conforto e a sentimentalidade adquirem um estatuto superlativo), Jünger considera que a capacidade que o ser humano adquiriu no século XX para suportar a dor, na medida em que foi capaz converter o seu corpo em objecto e em

¹⁶ JÜNGER, E., *Der Arbeiter*, Sämtliche Werke Band VIII, Stuttgart, Ernst Klett, 1979, p. 30.

¹⁷ *Idem*, p. 54.

¹⁸ Encontramos esta associação em diversos passos de *Der Arbeiter*, como, por exemplo, o seguinte: «Aber auch von solchen rein militärischen Erscheinungen abgesehen, wird es immer schwieriger, zu bestimmen, an welchen Stellen entscheidende Kriegsarbeit geleistet wird. Dies kommt im besondern darin zum Ausdruck, daß im Verlaufe des Krieges selbst neuartige Waffengattungen und Kampfverfahren überraschend in Erscheinung treten, was wiederum als Zeichen der übergeordneten Tatsache aufzufassen ist, daß Kriegsfrente und Arbeitsfront identisch sind. Es gibt ebensoviel Kriegsfrenten, wie es Arbeitsfronten gibt, daher mehrt sich die Zahl der Spezialisten in demselben Maße, in dem ihre Tätigkeit eindeutiger, das heißt: Ausdruck des totalen Arbeitscharakters» (Cf. JÜNGER, E., *Der Arbeiter*, op. Cit., p. 55).

¹⁹ *Idem*, p. 20.

²⁰ *Idem*, p. 21.

²¹ *Idem*, p. 17. A este propósito, diz-nos Jünger o seguinte a respeito do *Heroischer Realismus*: «Aus dieser Haltung, die weder dem Idealismus noch dem Materialismus vollziehbar ist, sondern die als ein Heroischer Realismus angesprochen werden muß, ergibt sich jenes äußerste Maß an Angriffskraft, dessen wir bedürftig sind. Ihre Träger sind vom Schlage jener Freiwilligen, die den großen Krieg mit Jubel begrüßten und die alles begrüßen, was ihm folgte und folgen wird» (p. 17).

²² *Idem*, p. 54.

²³ JÜNGER, E., *Über den Schmerz*, in *Blätter Und Steine*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1934, p. 213.

instrumento, lhe permite tirar o “*Schluß, daß wir uns in einer letzten, und zwar in einer sehr merkwürdigen Phase des Nihilismus befinden*”²⁴.

Todavia, o esforço intelectual de Jünger veio a seguir outros rumos a partir da segunda metade da década de trinta, facto intimamente relacionado, poderemos pensar, com a consolidação do nazismo²⁵. Encontramos uma expressão deste afastamento em relação à mobilização técnica total do mundo em *Auf den Marmorklippen*²⁶. Nesta escrito, Jünger procura produzir, por um lado, uma denúncia camuflada do nazismo e, por outro, uma denúncia explícita do nihilismo. Nesta obra de pendor autobiográfico (o narrador e o seu irmão, Otho, são ecos inequívocos de Ernst e de Friedrich Georg Jünger), Jünger descreve a vida recatada da personagem principal junto às falésias – de referir a deslocação da tónica, que já não é posta na vida “militarizada” e “ordenada”, mas sim no isolamento “interior”. Tudo se passa sob a ameaça da ascensão dos Mauritanos, na qual assume particular relevância o *Führer* destes, o “*Oberförster*”²⁷, figura representativa do terror e do medo. Muito mais do que anarquia selvagem, como ele próprio refere, em *Auf den Marmorklippen* Jünger procurou retratar, com a expansão dos Mauritanos, a expansão de uma ordem onde impera aquilo que ele mesmo delata como o “*später Nihilismus*”²⁸.

Importa também assinalar que os anos da segunda Guerra Mundial foram determinantes para uma inflexão decisiva no pensamento de Jünger. Doravante, a sua actividade ensaística e literária concede uma particular relevância, por uma parte, à crítica da mobilização técnica do mundo como algo correlativo da expansão do nihilismo, e, por outra parte, à procura de uma linha de fuga relativamente a esta expansão. Constituem marcos desta evolução do seu pensamento, por exemplo, obras temporalmente já muito próximas de *Über die Linie*, como é o caso de *Heliopolis* (1949)²⁹, uma distopia que serve a Jünger para levantar, entre outras questões, o problema da ética da resistência (e, mais concretamente, de resistência ao vazio espiritual). Esta transformação veio a ter desenvolvimentos mais incisivos em *Der Waldgang* – um texto que, refira-se, é para ser lido a par de *Über die Linie*, pois nutrem-se das mesmas ressonâncias e espelham-se um no outro. Aqui, desenhada no extremo oposto à *Gestalt* do trabalhador, surge a *figura* do resistente, o *Waldgänger*, o *caminhante da floresta*³⁰. A figura do *Waldgänger* corresponde, justamente, a uma proposta

²⁴ *Idem*, p. 215.

²⁵ Encontramos um desenvolvimento deste problema na obra de Nuno Rogeiro, *Jünger : a importância de se chamar Ernst*, Porto, Civilização, 1998, p. 59 e ss.

²⁶ JÜNGER, E., *Auf den Marmorklippen*, Hamburg, Hanseatische Verlag Anstalt, 1939.

²⁷ *Idem*, p. 28.

²⁸ *Idem*, E., *Auf den Marmorklippen*, p. 106.

²⁹ JÜNGER, E., *Heliopolis*, Rückblick auf eine Stadt, Tübingen, Heliopolis-Verlag, 1949.

³⁰ Jünger começa por introduzir a figura do *Waldgänger* nos seguintes termos: «Wir nannten den Arbeiter und den Unbekannten Soldaten als zwei der großen Gestalten unserer Zeit. Im Waldgänger erfassen wir eine

para ultrapassar a época do *nihilismo activo* que irrompeu com a era do *Arbeiter* – mas esta superação assenta numa expressão inédita da *vontade de poder*: “*der ursprüngliche Wille zum Widerstand*”³¹.

Em matéria de posicionamento intelectual, estamos, pois, longe da perspectiva desenhada em *Der Arbeiter*. Todavia, se a perspectiva se metamorfoseou, o plano de fundo continuou, por assim dizer, o mesmo – o problema do nihilismo. A *adesão*, que em *Der Arbeiter* era a solução, tornou-se, entretanto, parte do problema. Chegados a este ponto, é essencial frisar que *Über die Linie* se situa como que a *meio caminho* do itinerário intelectual de Jünger em relação ao problema do nihilismo. Com efeito, esse itinerário prosseguiu o seu desenvolvimento na produção posterior de Jünger, que continuou focada neste problema. Refiramos a este respeito obras como *Gläserne Bienen* (1957), *An der Zeitmauer* (1959), *Annäherungen: Drogen und Rausch* (1970) ou *Eumeswill* (1977), a distopia onde Jünger introduz uma nova figura, a figura do anarca.

Posto isto, importa-nos acentuar, por um lado, que os textos anteriores de maior dimensão expõem, de forma focada e desenvolvida, muito do que em *Über die Linie* está apenas pressuposto ou referido em indicações muito breves. Mas isto não é tudo. Pois, por outro lado, ainda que se possa e deva falar de qualquer coisa como uma *continuidade* entre aquilo que se expressa nesses textos (de tal modo que abrem caminho uns para os outros e o que vem depois resulta em grande parte do que foi desbravado nos textos anteriores), esses nexos de continuidade não impedem o que podemos descrever como *passos de metamorfose*, em resultado dos quais aquilo que já se desenhava em *Der Arbeiter* acaba por ganhar contornos novos, na verdade não antecipáveis a partir do que já era claro antes de ocorrerem.

Como dissemos, estes elementos não se destinam a criar a ilusão de uma *sinopse* em relação aquilo que deixamos de fora, no que diz respeito ao pensamento de Jünger. O propósito é, antes, o de situar o texto que aqui será focado – o *Über die Linie* – no quadro muito mais amplo de tudo aquilo que fica, pelo menos em grande parte, numa espécie de ângulo cego.

Mas passemos a Heidegger.

ditte, die immer deutlicher erscheint” (Cf. JÜNGER, E., *Der Waldgang*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001, p. 28). E prossegue: «Waldgänger ist also jener, der ein ursprüngliches Verhältnis zur Freiheit besitzt, das sich, zeitlich gesehen, darin äußert, daß er dem Automatismus sich zu widersetzen und dessen ethische Konsequenz, den Fatalismus, nicht zu ziehen gedenkt» (p. 28).

³¹ *Idem*, p. 76.

Não cabe aqui analisar o muito complexo problema de saber como é que um empreendimento filosófico como a “analítica existencial-temporal do *Dasein*” deu lugar àquilo que Heidegger muitas vezes chama “*der andere Anfang*”³², ao pensamento do *Ge-stell*, etc., – quer dizer, a tudo aquilo que caracteriza o pensamento de Heidegger depois da chamada *Kehre*. Tentar esclarecer esta questão implicaria não apenas estudar as diferentes exposições daquilo que, nos anos vinte, tomou a forma de uma “analítica existencial-temporal do *Dasein*”, mas também seguir tanto os desenvolvimentos que tiveram lugar no final dos anos vinte/princípio dos anos trinta quanto os caminhos seguidos por Heidegger entre a década de trinta e a de cinquenta. Tudo isto ultrapassa em muito o que cabe fazer neste trabalho e tem de ficar completamente fora de (e como que em ângulo cego na) nossa exposição.

Mas há um ponto que, se não estamos em erro, constitui uma chave para se entender tudo isto – e sem cuja focagem se perde também a pista do que está em jogo em *Über «die Linie» (Zur Seinsfrage)* – e que, apesar de tudo, podemos e devemos focar no ponto de partida da nossa “análise”, mesmo que de forma breve e, por isso, insuficiente. Esse ponto tem que ver com uma *constante* do pensamento de Heidegger, a que muitas vezes não se atende quanto se devia. Dissemos “um ponto” – mas, na verdade, trata-se mais propriamente de uma peculiar constelação de *três aspectos decisivos*.

O primeiro desses três aspectos tem que ver com a forma como a “analítica existencial-temporal do *Dasein*” retoma o programa da chamada *scientia transcendens* sc. o *programa transcendental* reactivado por Kant. O que está em causa neste programa é a possibilidade de toda a multiplicidade das formas de aparecimento e de toda a multiplicidade das determinações que nos aparecem serem globalmente dependentes de um *núcleo* fundamental, de que tudo o mais constitui uma série de desenvolvimentos. Por outras palavras, o que está em causa na ideia da *constituição transcendental* de tudo com que lidamos é a possibilidade de haver qualquer coisa como uma *proto-fixação* ou *proto-mostração* que abre em si o horizonte de todas as outras fixações ou mostrações e que se relaciona com elas de tal modo que todas recorrem internamente a esta proto-fixação, avançam sobre a sua base e são possibilitadas por ela – que constitui assim qualquer coisa como um ἔν διαφορεόμενον ἐαυτῷ³³. Em suma, o que está em causa no *programa transcendental* é uma radicalização do *modelo alfabético* (a descoberta de que toda a

³²Cf. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* 65, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 4.

³³ É a fórmula do fragmento DK51 de Heráclito (Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, 9,9) e do *Sofista* de Platão (242e2-3) que Paul Natorp adoptou para exprimir a peculiar forma de *relação entre a unidade e a diversidade* que é própria ao modelo transcendental. Veja-se, por exemplo, NATORP, Paul, *Philosophische Systematik*, aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Natorp, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1958, p. 18.

“biblioteca de Babel” das línguas reais e possíveis reside na combinatória de um núcleo de vinte e tal sons que se repetem). Nessa radicalização explora-se a possibilidade de algo semelhante se passar também num âmbito mais vasto – de todo o campo do que nos aparece radicar igualmente em qualquer coisa com um *alphabetum cogitationum humanarum*³⁴. Tudo isto de tal modo que também este alfabeto se ache organizado num complexo de dependências – e todas as suas componentes acabem por ter na sua base *uma mesma raiz* que, assim, acende tudo e, *grosso modo*, desempenha as funções que o neo-kantianismo de Marburg condensou na noção de *Ursprung*³⁵.

A adopção deste programa transcendental (mas ao mesmo tempo também uma *transformação* do quadro em que foi originalmente concebido e, na verdade, nada menos do que uma *transfiguração de todo o programa*) é justamente aquilo que se exprime no título da “analítica existencial-temporal do *ser-o-aí*”³⁶. Contrariamente ao que pode parecer, a analítica de Heidegger *não* é um empreendimento *regional*, relativo a um domínio restrito do que há. Ela debruça-se sobre a *totalidade* do *ser-o-aí* que cada um de nós é, enquanto cada um se acha constituído de tal modo que é o *aparecimento de tudo quanto lhe aparece* (e que realiza em si o “ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα” do livro III do *De Anima*³⁷).

Mas, se é assim, por outro lado, o que se acha em causa numa “analítica *existencial*” está muito longe de ser apenas completar a análise da constituição do aparecimento com um complemento “existencial”, no sentido mais comum e vago do termo. Trata-se, muito pelo contrário, de uma *revisão existencial* da própria constituição de *todo* o aparecimento – uma revisão que leva justamente à descoberta de que o núcleo da proto-fixação, o *Ursprung* procurado na análise transcendental do aparecimento, tem de facto um carácter *existencial*: pertence à esfera *existencial*.

É verdade que um dos cavalos de batalha da “analítica existencial” levada a cabo por Heidegger nos anos vinte é um rigoroso trabalho de destriça entre várias modalidades de

³⁴ Para usar a expressão de Leibniz. Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, VI, Philosophische Schriften, 4, Berlin, Walter de Gruyter, 1999, p. 270s.

³⁵ Sobre a forma como Heidegger interpreta e “faz seu” este conceito, veja-se designadamente *Gesamtausgabe* 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, pp. 95ss., 183, *Gesamtausgabe* 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, pp. 1ss., 22, 25ss, 30, 38, 55, 81ss, 136s, 139, 147s., 168, 171, 173s., 203, 262, *Gesamtausgabe* 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 271, *Gesamtausgabe* 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 211, *Gesamtausgabe* 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 485s.

³⁶ Sobre os motivos por que se traduz *Dasein* por *ser-o-aí*, veja-se LIMA, Paulo, *Heidegger e a fenomenologia da solidão humana*, Dissertação de doutoramento em Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, 2012, p. 174s.

³⁷ ARISTÓTELES, *De anima*, 431b21.

aparecimento e de determinação – de sorte que a analítica de Heidegger repete e radicaliza (com um quadro muito mais complexo de elementos) o ἐν πολλαχῶς λεγόμενον de Aristóteles. E é também verdade que, neste quadro, a esfera existencial (a esfera da *ipseidade*, da tensão de *não-neutralidade* que vincula o *si mesmo* a si – e tanto quer dizer, a esfera da *explosão da ipseidade* na projecção da totalidade do *si-mesmo-a-haver*³⁸) constitui apenas uma das esferas (um dos momentos do πολλαχῶς λεγόμενον³⁹) a que, para referir só este aspecto, é contraponível toda a esfera daquilo que diz respeito à *não-ipseidade* (àquilo que Heidegger designa como *das nicht daseinsmäßige Seiende*). Mas, se é assim, por outro lado, o que é levado a cabo na analítica de Heidegger não é apenas uma analítica do *existencial* (como se a analítica se fechasse nessa esfera “regional”), mas sim uma análise existencial *de tudo*, incluindo aquilo que fica fora da esfera existencial no sentido estrito – ou seja, uma análise em que se procura pôr a descoberto que *tudo o domínio daquilo que, no seu valor facial, parece estranho à esfera existencial* está na verdade constituído de tal modo que *depende dessa esfera, é intrinsecamente relativo a ela e está constituído a partir dela*. De sorte que a esfera existencial no sentido estrito é, se assim se pode dizer, a “identidade monádica” da mónada existencial do aparecimento de tudo quanto nos aparece.

Dito de outro modo, a multiplicidade das esferas ou dos modos de ser posta em evidência na analítica de Heidegger não tem nada que ver com uma multiplicidade desgarrada de elementos independentes uns dos outros. Mesmo que de forma muito diferente, também para Heidegger o πολλαχῶς λεγόμενον é tudo menos *fortuito*. A “analítica existencial” é uma “analítica existencial” porque procura mostrar que todas as formas de sentido, todos os “conteúdos”, todas as determinações e todo o nosso estar com tudo isso *radica na tensão existencial da ipseidade*, está cunhado por ela e só pode ter lugar *no meio dela*. Mas mais. Em última análise, quando fala do carácter *existencial* da analítica que propõe, Heidegger não tem em mente apenas esta dependência global de tudo o mais em relação à esfera existencial no sentido estrito do termo. De facto, também tem em mente um outro aspecto, que se prende com aquilo que se encontra expresso no conceito de *Grundexistenzial* – e que é o seguinte. Em vez de acontecer que a esfera existencial, de que tudo o mais depende, seja constituída por um conjunto de elementos soltos, independentes uns dos outros e desgarrados, acontece antes que se trata de uma multiplicidade integralmente constituída na dependência de um *núcleo*, de uma *proto-fixação*, de um *Ursprung*, que é a condição de possibilidade de tudo o mais nela (e acende em si todo o horizonte dela e está intrinsecamente implicado em tudo o que a integra). Quer dizer, a análise heideggeriana da esfera existencial distingue-se precisamente por reconhecer nela a estrutura, se assim se pode dizer, *irradiante* desenhada na tradição do modelo

³⁸ Que é o que está em causa no *In-der-Welt-sein*.

³⁹ Cf. Designadamente ARISTÓTELES, *Metafísica* Γ2.

transcendental. Mas, por outro lado, o que há de próprio na analítica de Heidegger não é apenas o facto de procurar pôr a descoberto toda a esfera existencial como algo que tem essa estrutura. O que caracteriza a “analítica existencial do *Dasein*” é também o facto de procurar pôr em evidência esse núcleo (esse *Ursprung*) da esfera existencial, no sentido estrito, como sendo, ao mesmo tempo também, o núcleo ou *Ursprung de tudo o mais*. De sorte que a estrutura *irradiante* da esfera existencial (enquanto parte, toda ela, de uma espécie de *Big-Bang* existencial) é ao mesmo também a estrutura existencial em que tem lugar – em que acontece e por que está formado – *tudo* na esfera global do acontecimento do aparecer que cada um de nós é.

Este breve esboço tem de bastar aqui para dar conta da primeira componente da peculiar constelação de três aspectos que referimos como algo que importa ter presente em relação ao “arranque” do pensamento de Heidegger na “analítica existencial-temporal do *Dasein*”. A segunda componente desta constelação, que agora vamos considerar, tem que ver com o carácter *desfocado* ou *astigmático* do *Dasein*, segundo a análise que Heidegger faz dele. Vejamos o que se quer dizer com isso.

Por um lado, como acabamos de vincar, a “analítica existencial do *Dasein*” põe a descoberto um constitutivo *centramento*, uma *global dependência* do que quer que seja em relação ao centro do sentido *existencial*, que está presente e a intervir em tudo. Pode-se até dizer que seria difícil haver algo mais centrado e constantemente referido ao seu centro do que o *Dasein* descrito por Heidegger na sua analítica. Mas, por outro lado, ao mesmo tempo que põe em evidência este traço, a “analítica existencial do *Dasein*” também chama a atenção para o facto de o acontecimento assim constituído estar marcado por uma profunda *opacidade* na sua relação consigo mesmo – por uma opacidade em virtude da qual todo este centramento (toda esta constante ligação a um centro ou *pivot* de tudo), se situa no quadro daquilo a que Kant chama a *profundidade da experiência*, o *Bathos der Erfahrung*⁴⁰ (sc. os “juízos ocultos/segredos da razão comum”⁴¹) e não aparece à própria superfície (isto é, naquilo em cujo o aparecimento o *Dasein* fica posto mediante essa secreta relação com o

⁴⁰ A fórmula de Kant, na célebre nota do final dos *Prolegómenos*. Veja-se *Kant's Gesammelte Schriften*, Abt. 1, Werke, Bd. 4: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.) Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Berlin, Reimer, 1903, p. 380. Sobre o sentido desta fórmula, veja-se Cf. CARVALHO, Mário Jorge, A profundidade da Experiência (Kant), in *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Vol. II, Lisboa, CFUL, 2009, p. 1113-1151.

⁴¹ É a fórmula da *Refl.* 436. Cf. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Berlin -brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, AA XV, Kant's handschriftlicher Nachlaß, II.1., Anthropologie, 1. Hälfte, Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter, p. 180: “Der philosophen Geschäfte [sic] ist nicht, Regeln zu geben, sondern die geheime [sic] Urtheile der gemeinen Vernunft zergliedern.” Heidegger adopta esta fórmula de Kant para definir o seu próprio empreendimento. Veja-se *Sein und Zeit*, pp. 4, 23, Cf. também p. 31 e 35 e, por exemplo, *Gesamtausgabe* 21, Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 201.

centro). Por outras palavras, tão importante como o reconhecimento da global de dependência de tudo quanto aparece em relação ao núcleo existencial que é a chave do “sentido do ser”, é também o reconhecimento daquilo que habitualmente *dificulta e impede* que tenhamos consciência desse núcleo e das funções transcendentais que desempenha – ou seja, o facto de o acontecimento do aparecer que cada um de nós é tender a ser um acontecimento *à superfície de si mesmo* e que *perde o rasto da forma como ele próprio se acha constituído*.

É justamente esta a *ambiguidade fundamental* do *Dasein*: ao mesmo tempo é a) algo com um carácter tal que nada nele pode ter lugar sem uma constitutiva ligação com o fulcro do *projecto existencial* e b) algo marcado por perder o rasto daquilo que liga *tudo* a esse fulcro – quer dizer, por se *perder quase sempre na periferia de si mesmo*. Em suma, o *Dasein* é ao mesmo tempo constantemente centrado, em tudo referido a um centro (de que tudo parte, que tudo sustenta) e *desfocado* em relação a esse centro. É este elemento de *distância em relação a si* (este não ser aquilo que propriamente se é e *estar* perdido justamente disso) que se acha em causa no conceito de *inautenticidade* e no complexo de fenómenos para que tal conceito aponta. Também podemos dizer que as investigações levadas a cabo por Heidegger entre 1919 e o final dos anos vinte já põem em evidência um fenómeno de *esquecimento* – ou melhor, já põem em evidência o *esquecimento* como uma componente fundamental do funcionamento habitual do acontecimento do aparecer que cada um de nós é. O esquecimento em causa não é um esquecimento qualquer, mas antes um *esquecimento disso mesmo que faz o aparecimento* (e a que todo o aparecimento de tudo quanto aparece está intrinsecamente referido). Assim, a focagem do esquecimento – a focagem deste peculiar *eclipse* do centro – como um factor fundamental do que habitualmente se passa connosco não é algo que só mais tarde entre em cena no pensamento de Heidegger. De facto, é já uma trave mestra da própria “analítica existencial-temporal do *Dasein*” levada a cabo nos anos vinte. Depois de Platão, de Fichte e de Nietzsche, a “analítica existencial” identifica o *esquecimento* – a relação *embargada, perdida de si mesma* com algo (que é ao mesmo tempo muito diferente da *total ausência* de relação com isso ou da total dissolução da relação com isso) – como um elemento decisivo do “aí” (do acontecimento de aparecer que cada um de nós é). Ou, dito de outro modo, a “analítica existencial” identifica como uma das possibilidades do *Dasein* – e justamente aquela que se acha realizada a *maior parte das vezes* – a paradoxal possibilidade de se ser feito de uma *constante relação com algo que não menos constantemente se esquece*.

Visto isto, passamos ao terceiro aspecto da constelação de três determinações fundamentais da “analítica existencial do *Dasein*” que importa ter presentes na nossa investigação. Este terceiro aspecto tem que ver com o que podemos designar como sendo o carácter *histórico* do próprio núcleo que fixa a identidade daquilo a que chamamos a

“mónada existencial”. Não podemos analisar aqui o conceito de “histórico” e “historicidade”, tal como se desenha na “analítica existencial”, a sua complexidade e as suas implicações. Também neste ponto temos de nos ater ao mais essencial. E o mais essencial é aqui que a própria “identidade monádica” (aquilo que fixa o sentido – aquilo que, segundo Heidegger, constitui “o sentido do ser”) não tem um carácter absolutamente *invariável*. Sucede antes que a “identidade monádica” constitui, *ela mesma*, uma *fonte de variação* – de uma peculiar forma de variação que, porque diz respeito ao próprio núcleo transcendental de que tudo o mais é expressão, *arrasta consigo e transfigura a totalidade do que aparece*.

Vejamos um pouco melhor este ponto. Por um lado, a “mónada existencial” é “histórica” porque está constitutivamente exposta à possibilidade de uma modificação da relação que de cada vez tem consigo mesma sc. com o seu centro. Se o que a caracteriza é, como dissemos, *desfocagem* (distância do seu centro), essa forma de relação pode mudar – e pode mudar de diversas maneiras, com diversos graus de *redução da distância* ou do “*astigmatismo*” (e tanto quer dizer: com diversos graus de *apropriação de si* ou *aquisição de transparência em relação a si*). Isto não significa que o *Dasein* tenha, neste aspecto, uma instabilidade “meteorológica”: pode-se até dizer que, no que diz respeito à forma da sua relação com núcleo transcendental-existencial, o *Dasein* se caracteriza, pelo contrário, por uma pronunciada tendência para a *estabilidade*. Significa sim que, a despeito desta tendência para a estabilidade, também há a possibilidade de significativas modificações que levam o *Dasein* da habitual “modorra” (que o traz perdido na *periferia de si mesmo*) a um *confronto* com identidade transcendental-existencial que tem no seu centro.

Mas, por outro lado, em matéria de possibilidade de modificação, a analítica existencial do *Dasein* não se limita a apontar isto. Poderia ser assim, como acabamos de referir, mas de tal modo que o *próprio princípio* da “identidade monádica ou identidade transcendental” de tudo o que *aparece* (o núcleo existencial que exerce essas funções) fosse *fixo, invariável* – e a variação só tivesse lugar na forma da nossa relação com ele (isto é, consoante o grau de *ausência de confronto* com ele – de *alheamento* em relação a ele – ou, pelo contrário, de *aproximação* e *focagem* dele). Sucede, todavia, que já própria “analítica existencial do *Dasein*” chama a atenção para o carácter “histórico” do *próprio núcleo existencial que desempenha as funções de princípio e identidade transcendental* – quer dizer, as funções do centro (de *proto-“juízo secreto da razão comum”* que está na base) de tudo. Falamos de carácter histórico do próprio *Ursprung* porque, na descrição da “analítica existencial”, se trata de um acontecimento *passível de mudança* – que pode “dar de si”, transfigurando a sua determinação e produzindo, assim, alterações da própria “identidade

monádica” (as quais arrastam consigo tudo o mais e se reflectem em radicais alterações do teor de tudo)⁴².

Acentuar estes aspectos não significa de maneira nenhuma negar que houve significativas inflexões no pensamento de Heidegger e que aquilo que lhe corresponde nos anos cinquenta já não é a “analítica existencial-temporal do *Dasein*”. Não se trata de acentuar unilateralmente este aspecto de *continuidade* e de tentar apagar os pontos de transformação ou de viragem. Trata-se, isso sim, de focar o *quadro* em que se produziram essas viragens e aquilo que constitui *traços de unidade* no pensamento de Heidegger (e, na verdade, o próprio *fio do desenvolvimento* que veio a dar origem a esses fenómenos de transformação ou de viragem). O ponto decisivo que procuramos pôr em relevo tem que ver com o facto de o pensamento de Heidegger nunca ter deixado de ser duas coisas: a) um pensamento de tipo *transcendental* e b) uma *transformação* do modelo desse tipo de pensamento. Desde o princípio que o pensamento de Heidegger foi estas duas coisas – e as inflexões produzidas a partir dos finais dos anos vinte não são menos tais *por terem continuado a inscrever-se num quadro marcado precisamente por estes dois aspectos*. Tudo isto de tal forma que o melhor ponto de partida para compreender os novos movimentos de inflexão que pontuaram o desenvolvimento da obra filosófica de Heidegger dos anos trinta aos anos setenta é, na verdade, não esquecer que se trata *sempre de um pensamento de orientação transcendental* e que a chave para o seu entendimento se situa sempre nas transformações originalmente introduzidas pela “analítica existencial” (transformações essas que não estão *anuladas*, mas sim *radicalizadas* nos desenvolvimentos posteriores). Não podemos enveredar pelo caminho de uma análise que mostre a que ponto é assim – isso só poderia ser feito num trabalho de outras dimensões. Mas importa ter uma clara noção de que, se fosse possível, o caminho devia ser esse.

⁴² Justamente, o tipo de modificações que se produz nas *mudanças disposicionais profundas* (nas mudanças de *Grundstimmung*), as quais, mesmo que deixem inalterado o teor mais directamente identificável daquilo que aparece, transformam radicalmente a sua identidade fundamental, o seu “aspecto” – de sorte que tudo quanto se mantém igual a) surge totalmente mudado pelo que passa a haver de diferente e, por isso, b) é totalmente *transparente* em relação à nova determinação fundamental introduzida pela alteração da disposição de fundo. É assim, por exemplo, na alteração disposicional do *tédio* (e de facto não só no tédio profundo ou no tédio de segundo grau, mas no próprio tédio de situação, no *Gelangweltwerden von*) - a este respeito veja-se *Gesamtausgabe* 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, , 1983, §§ 18-23, e também §25 (respectivamente pp. 117-159 e 171-189). Onde ocorre este tipo de alteração disposicional, as coisas que aparecem não deixam de ser reconhecidas como sendo o que são (paredes, assentos, candeeiros, etc.), não mudam de tamanho, não perdem a cor, etc. Sucede é que toda essa “mesmidade” (o carácter absolutamente inalterado de todos esses aspectos) na verdade nada pode contra a peculiar determinação de *estranheza* que se implanta no meio dela e em relação à qual se torna *transparente* (de sorte que todos eles se convertem em manifestações de tal estranheza).

Posto isto, cumpre dizer uma palavra sobre o título que se adoptou para circunscrever o âmbito da presente investigação. Como se disse, procuramos analisar como se acha desenhada a questão do nihilismo em *Über die Linie* de Jünger e *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* de Heidegger. Ora, os traços fundamentais da diferença de posições que se trata de pôr em foco neste trabalho podem ser expressos por meio das duas possibilidades de compreensão da fórmula “Über die Linie”, que são distinguidas por Heidegger na sua resposta a Jünger⁴³. Por uma parte, a fórmula em causa pode significar algo equivalente ao latim “trans lineam” e designar o movimento de *passagem da linha*: uma *ultrapassagem* dela, etc. Por outra parte, também pode significar algo equivalente ao latim “de linea” e designar uma *reflexão sobre a própria linha* – uma tentativa de *focagem e meditação dela*. O contraste entre estas duas possibilidades não tem que ver com duas direcções completamente diferentes. Com efeito, há um inevitável elemento de “de linea” na perspectiva desenvolvida por Jünger, mesmo que a sua preocupação fundamental seja o “trans lineam” enquanto tal. Inversamente, se a preocupação fundamental de Heidegger tem que ver com uma indagação “de linea”, isso não impede que tal preocupação esteja, também ela, obrigada a um confronto com a procura “trans lineam” que, segundo Heidegger, é central para Jünger. Mas, sendo assim, a oposição “trans lineam”/“de linea” não deixa de exprimir duas concepções vincadamente diferentes do próprio nexos entre os dois aspectos sc. da totalidade de que fazem parte.

Põe-se naturalmente o problema de saber se esta leitura que Heidegger faz tanto do que o liga às análises de Jünger quanto do que o separa delas reflecte precisamente o que se encontra no *Über die Linie* de Jünger. Mas a designação que adoptamos presta-se a exprimir precisamente este problema: será que o que está em causa é mesmo algo susceptível de ser expresso por este contraste ou esta formulação de Heidegger? De sorte que a fórmula “trans lineam”/“de linea” circunscreve e condensa e muito bem o tema do nosso trabalho.

Isso leva-nos, finalmente, a um segundo ponto que também importa referir para delimitar o campo de investigação que aqui apresentamos. O que acabamos de dizer pode sugerir que aquilo que encontramos em Jünger e Heidegger difere quanto à *atitude* relativamente à “linha” e ao nihilismo, mas não quanto à compreensão do que está em causa nestes dois conceitos. Ora, não é assim. O que se manifesta no contraste “trans lineam”/“de linea” é também uma significativa diferença de compreensão quer do próprio nihilismo, quer daquilo para que Jünger aponta quando fala de “linha” (de “*Nullmeridian*” ou “meridiano zero”, etc). E o nosso propósito é precisamente tentar focar essa significativa diferença de compreensão – até que ponto há uma diferença desta ordem e a que é que ela corresponde.

⁴³ Cf. *infra* p. 50ss.

A «Linha» em Jünger

1. Prognósticos, diagnóstico e cura: Nietzsche, Dostoiévski e Jünger – problemas de perspectiva em relação ao nihilismo e ao “depois” dele

Em *Über die Linie*, Jünger descreve a situação em que nos encontramos. Pode-se dizer que fala do *presente*, mesmo que o presente em que o texto foi escrito já se situe agora a uma distância de sessenta anos. Com efeito, o que está em causa neste texto é, se assim se pode dizer, a “longa duração” da *Heraufkunft des Nihilismus*⁴⁴ (do *vir-ao-de-cima* ou da *ascensão* do nihilismo) e da sua instalação como «o mais inquietante e sinistro de todos os hóspedes» (*der unheimlichste aller Gäste*)⁴⁵. Quer dizer, desde o princípio, *Über die Linie* põe-se sob o signo da previsão de Nietzsche segundo a qual o nihilismo é tudo menos uma nuvem passageira, antes tem um significado *epocal* – e de tal modo que, depois da sua vinda, nada pode continuar como antes. Mas, sendo assim, por outro lado, desde o princípio *Über die Linie* está dominado pela convicção (que também era a convicção de Nietzsche) de que o nihilismo não é nem um fenómeno *desgarrado* nem um fenómeno *simples*. Não é um fenómeno *desgarrado*, porque faz parte de um movimento mais vasto (e deve ser entendido “*als Phase eines ihn umfassenden geistigen Vorganges*”⁴⁶) que ao mesmo tempo remonta muito atrás e continua para diante – de tal modo que o nihilismo não constitui necessariamente um fim. Mas também não é um fenómeno *simples*, porque inclui ele próprio uma multiplicidade de desenvolvimentos, que são relevantes para compreender a sua natureza sc. aquilo com que estamos a lidar quando o temos como hóspede.

A tudo isto acresce um outro aspecto que desde o princípio está em jogo em *Über die Linie*: o anúncio nietzschiano do nihilismo já tinha mais de sessenta anos na altura em que o texto de Jünger foi escrito – e tem agora mais de sessenta anos sobre esses. Isso significa que já não se está no ponto de vista em que se estava no final do século XIX – muita água passou entretanto sob as pontes. Quer dizer, avançou-se já bastante no território sobre que recai esse anúncio – e a questão está justamente em saber que é se tornou reconhecível (que outras perspectivas se rasgaram) com este avançar do tempo.

O próprio nihilismo não é fixo – tem a natureza de um processo. A perspectiva do seu reconhecimento também não é – não pode ser – fixa. E é uma aguda consciência disto que, desde o princípio, marca aquilo que, em *Über die Linie*, Jünger escreve sobre o nihilismo e sobre a forma como estamos invadidos por ele.

⁴⁴ NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1887-1889, in *Samtliche Werke*, Kritische Studienausgabe (KSA), Band 13, ed. G. Colli.M., Montinari, M., Berlin/New York, Walter de Gruyter & Co., 1988, p. 189.

⁴⁵ NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1885-1887, in *Samtliche Werke*, Kritische Studienausgabe (KSA), Band 12, ed. G. Colli.M., Montinari, M., Berlin/New York, Walter de Gruyter & Co., 1988, p. 125.

⁴⁶ JÜNGER, E., *Über die Linie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1951, p. 5.

Über die Linie articula-se em três momentos ou desenvolvimentos distintos. Está composto por um *prognóstico*, um *diagnóstico* e uma *terapêutica*, ordenados pela sequência com que foram enunciados, o que nos chama desde logo a atenção para o seguinte: como é possível que o momento do diagnóstico seja precedido pelo prognóstico, quando deveria de ser o oposto? Será este, de resto, um mero equívoco ou erro metodológico de Jünger (o de apresentar um prognóstico antes do diagnóstico, ou seja, antes de se estabelecer qual o problema em causa)?

Na verdade, o *prognóstico* que *Über die Linie* tem no seu ponto de partida não é um prognóstico do próprio Jünger. O prognóstico em causa é aquele que se expressa quando Nietzsche fala de si mesmo como “*der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, – der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat*”⁴⁷. O que caracteriza este prognóstico é o facto de ele antecipar qualquer coisa como um *contra-movimento* (*Gegenbewegung*), que, num qualquer momento do futuro, há-de “render” e tomar o lugar do nihilismo consumado (“*welche «in irgendeiner Zukunft» jenen vollkommenen Nihilismus ablösen werde*”⁴⁸). Tratar-se-á de uma *superação* do nihilismo, tanto no plano da existência pessoal, quanto no da existência colectiva (no plano da cultura, etc.): “*Der Nihilismus wird also nicht als Ende angesehen, sondern vielmehr als Phase eines ihn umfassenden geistigen Vorganges, wie sie nicht nur die Kultur in ihrem geschichtlichen Verlaufe, sondern auch der Einzelne in seiner persönlichen Existenz in sich zu überwinden und auszutragen oder vielleicht auch wie eine Narbe zu überwachsen vermag*”⁴⁹.

Esta antecipação de algo *para-lá-do-nihilismo* (e que corresponderá à sua *superação*) leva Jünger a falar de *optimismo* e a caracterizar a perspectiva de Nietzsche como *optimista*.

Por outro lado, este traço de optimismo (esta convicção fundamental sobre a *possibilidade de ir além do nihilismo*, de o *superar*) constitui também um traço fundamental de outro grande pensador/profeta do nihilismo a que Jünger faz referência no princípio de *Über die Linie*: Dostoiévski. Antes de mais, a referência à figura de Dostoiévski vinca um elemento importante da caracterização do nihilismo no início de *Über die Linie*: ao mesmo tempo que chama a atenção para a importância do pensamento de Nietzsche, Jünger procura fazer ver que o nihilismo não se esgota nos traços reconhecidos por Nietzsche, nem no modo de compreensão por ele desenhado – antes constitui um fenómeno mais complexo, se assim se pode dizer, *poliédrico*, com uma *multiplicidade de rostos ou de faces* que, em última análise, só se consegue encarar e perceber bem se se reunirem os diversos aspectos postos

⁴⁷ NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, op. cit., p. 190.

⁴⁸ JÜNGER, E., *Über die Linie*, op. cit., p. 5.

⁴⁹ *Ibidem*.

em evidência de diferentes ângulos por diversos autores – como se se tratasse de um puzzle muito complexo e ainda em construção.

Mas, sendo assim, ao mesmo tempo que sublinha o que há de próprio na compreensão do nihilismo que se encontra desenhada em Dostoiévski e o que essa compreensão tem de importante e complementar relativamente ao que foi pensado por Nietzsche, Jünger lembra que, a despeito de todas as diferenças, também Dostoiévski vê o nihilismo como algo que pode ser superado: “*er sieht den Nihilismus nicht als letzte, tödliche Phase an. Er hält ihn vielmehr für heilbar, und zwar für heilbar durch den Schmerz. Das Schicksal des Raskolnikow gibt im Modell die Vorschau auf die große Wandlung, an der zahllose Millionen teilhaben*”⁵⁰.

Ora, segundo Jünger, este prognóstico sobre o destino do nihilismo, que é comum a dois dos maiores profetas do nihilismo – esta convicção de que o nihilismo, por mais global que se torne e por mais que pareça ter vindo para ficar, é apenas uma *parte*, um fenómeno *de passagem*, e dará lugar a algo de *outro* que o superará – não pode ser partilhada no presente: neste presente que se caracteriza precisamente por cumprir o triunfo do nihilismo antecipado tanto por Nietzsche quanto por Dostoiévski.

A própria *imersão* no meio do nihilismo, a *proximidade* a ele, o *ver segundo ele*, etc., torna difícil partilhar esta certeza e gera indeterminação a este respeito. Justamente não é claro se a “perda” deste prognóstico ou desta certeza (já não podermos estar assim tão certos de que o nihilismo passará, será superado) não constituirá algo de inerente ao próprio *triunfo* do nihilismo, algo resultante de um condicionamento de óptica (de tal modo que Nietzsche e Dostoiévski tinham razão, nós é que não estamos em condições de ver como eles viam) – ou se, pelo contrário, a perspectiva desenhada tanto por Nietzsche quanto por Dostoiévski era uma perspectiva *ingénua*, que ainda não se dava conta da força daquilo cuja ascensão testemunhava. De sorte que pura e simplesmente não se sabe se o nihilismo é, afinal, apenas uma fase mais ou menos duradoura, mas susceptível de ultrapassagem, ou, pelo contrário, algo que já nada terá o poder de desalojar e que, nesse sentido, constitui o destino inelutável e definitivo.

⁵⁰ *Idem*, p. 7.

2. A proposta de uma *Beurteilung der Lage*. *Beurteilung der Lage* e diagnóstico. O carácter peculiar do diagnóstico traçado por Jünger em relação ao nihilismo: um diagnóstico da falta de diagnóstico ou do “diagnóstico a haver”.

Esta situação de *opacidade*, de *incerteza* relativamente ao que se está a passar (esta falta de clarividência relativamente a onde se está, no meio do quê e para onde se vai) é que torna necessária a “*Beurteilung der Lage*”⁵¹ (o “ajuizamento da situação” ou o “ponto de situação”) que está em causa em *Über die Linie*. O conceito exprime precisamente o que se tenta fazer numa situação (militar, política, etc.) em que se sente a necessidade de tentar *discernir* a própria situação em que se está – e se torna necessário discerni-la precisamente porque, à partida, se está preso de *indeterminação*, pois a situação se apresenta *indefinida* ou *insuficientemente definida* e resulta, nessa medida, indispensável “dissipar a névoa”, a falta de perspectiva que reina a seu respeito⁵².

Segundo Jünger, dessa *indeterminação* – dessa *confusão*, dessa *falta de perspectiva* ou *de definição* da situação em que se está, que a *Beurteilung* em causa se destina a dissipar – também faz parte a própria confusão entre as várias possibilidades em conflito relativamente ao nihilismo: o *optimismo*, o *pessimismo* e o *derrotismo* (atitude segundo a qual já não há nada que se possa contrapor ao nada e ao seu domínio). Esta confusão relativamente às possibilidades inclui a) uma deficiente identificação das relações entre *optimismo*, *pessimismo* e *derrotismo*⁵³ (e, em especial, a falta de compreensão de que o verdadeiro antagonista do *optimismo* é o *derrotismo*, não o *pessimismo*), b) uma má compreensão das *diferentes formas de pessimismo* e dos *nexos* que há entre elas e o nihilismo, bem como c) a falta da capacitação do facto de que o decisivo entre estas diversas alternativas não é pura e simplesmente a força dos dados ou de um estado de coisas que se nos impõem (um mecanismo que por si mesmo segue o seu próprio curso), mas também – sustenta Jünger – uma *questão de carácter* e de *vontade* de conseguir sair vitorioso das

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² É essencial vincar a importância fundamental do conceito de *Beurteilung der Lage*. Como dissemos, este conceito está intimamente relacionado com a ideia de *opacidade* – trata-se do levantamento de dados que permitam “fazer o ponto de situação”. O modo como o conceito de *Beurteilung der Lage* é usado por Jünger terá, talvez, que ver com a sua experiência militar. Em última análise, o que está em causa é aquilo que já se encontra desenhado nos escritos homéricos sobre a diferença entre a perspectiva superior que os deuses têm no decurso de uma batalha e a perspectiva que desse decurso têm os que nela estão envolvidos. Estes últimos estão com a “mão na massa”, sim, mas a sua imersão no “aceso da coisa” não lhes permite perceber bem o que se está a passar. A operação de *Beurteilung der Lage* equivale a uma tentativa, se assim se pode dizer, de *emersão de perspectiva*, mediante a qual – no meio da batalha, etc. – se tenta ver “de cima”, como os deuses. A *Beurteilung der Lage* ou *Lagebeurteilung* designa, portanto, uma tentativa de ganhar *insight* da situação em que se está, o que implica tanto o reconhecimento adequado de *onde se está* quanto um reconhecimento adequado do *que há a fazer* para se sair dela (ou para conduzir bem as coisas nela).

⁵³ Cf. secção 4, p. 8.

viragens da história e dos seus perigos (“*im Wandel der Geschichte und ihrer Gefahren zu bestehen*”⁵⁴).

Mas tudo isso corresponde apenas a um aspecto da *nebulosidade* (da *atmosfera* “*enevoada*”, marcada por *falta de visibilidade*) que, no início de *Über die Linie*, Jünger procura fazer reconhecer como sendo a nossa. De facto, segundo Jünger o que caracteriza esta “nebulosidade” é justamente a circunstância de dizer respeito a *todos* os aspectos – numa palavra, a circunstância de ser nada menos que *total*. Dito de outro: poderia suceder que, em relação à situação em que se está (ao nosso “paradeiro”, ao nihilismo, etc.), não se soubesse um grande número de coisas, mas de tal modo que, por outro lado, houvesse elementos fundamentais do que importa saber que já estivessem, ainda assim, inteiramente a claro. Podia acontecer, por exemplo, que se soubesse muito bem *o que é o nihilismo*, como *está constituído o seu domínio*, de que transformações é capaz – e apenas nos faltasse saber se há ou não algo *para além dele* (algo *ainda a vir, ainda por descobrir*), com o poder de *lhe fazer frente* e de o *erradicar*. Contudo, a tese a de Jünger – a tese que, desde o princípio, marca e motiva *Über die Linie* – é a de que não é assim. Segundo Jünger, a falta de orientação de que padecemos – a orientação que nos falta encontrar – diz respeito até *aos aspectos mais essenciais da própria determinação do nihilismo enquanto tal* (do que é, das suas raízes, da sua força, etc.). De sorte que o problema é, desde logo, o de se estar a lidar com algo *cujo rosto escapa*.

É justamente isto que se exprime no peculiar diagnóstico que está em causa no princípio de *Über die Linie*. O contraste com aquilo que, segundo Jünger, caracteriza tanto Nietzsche quanto Dostoiévski é tal que, vendo bem, não só – para usar a terminologia médica – o prognóstico tem de se manter reservado, mas, para além disso, o *diagnóstico* traçado por Jünger é mais propriamente um *diagnóstico da falta de diagnóstico* – o diagnóstico de um diagnóstico *a haver*.

É certo que Jünger fala do nihilismo como um «grande destino» (*großes Schicksal*)⁵⁵ e um «poder ou potência fundamental» (*Grundmacht*)⁵⁶ a cuja influência se furta ou subtrai (*deren Einfluß sich niemand entziehen kann*)⁵⁷. A esse respeito – a respeito da onipresença do nihilismo e do facto de ele constituir a *determinação fundamental* (se assim se pode dizer, o “lugar em que se está”) – não parece haver qualquer dúvida naquilo que Jünger escreve. Mas esta certeza é esvaziada pela circunstância de se resolver num em-aberto, numa falta de clareza em relação *àquilo em que o nihilismo consiste* (ou seja, em relação *à própria*

⁵⁴ *Idem*, p. 8. Sobre a importância deste aspecto, Cf. *infra* nota 95 e ponto 8, *infra*, p. 41ss.

⁵⁵ *Idem*, p. 10.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

“identidade” disso que assim é reconhecido não só como onnipresente mas como aquilo que constitui a própria determinação essencial). É isso que se exprime nas *diagnostische Vorbemerkungen* (observações preliminares para o diagnóstico) da secção 5, onde se lê: “Der Begriff des Nihilismus zählt heute nicht nur zu den ungeklärten und umstrittenen. Er wird auch polemisch verwandt”⁵⁸. Mas a expressão mais incisiva deste estado de coisas é a que se encontra na comparação entre o que se passa com o nihilismo e o que se passa em relação ao cancro. Jünger diz que uma “boa definição do nihilismo” equivaleria à descoberta do agente patogénico do cancro, a qual ainda não significaria a cura, mas representa, de todo o modo, o pressuposto essencial dela, tanto quanto a cura do cancro depende da intervenção humana (“Eine gute Definition des Nihilismus würde der Sichtbar-Machung des Krebsregers zu vergleichen sein. Sie würde nicht die Heilung bedeuten, wohl aber ihre Voraussetzung, soweit Menschen überhaupt daran mitwirken”⁵⁹). Esta comparação não se limita a pôr em destaque que, em última análise, o que se pretenderia encontrar seria qualquer coisa como uma cura do nihilismo. No seu fulcro está também a marcação da afinidade entre o carácter *indeterminado, ainda por descobrir*, do agente patogénico do cancro e o carácter igualmente *indeterminado, ainda por descobrir*, do próprio nihilismo enquanto tal.

Nesse sentido, quando Jünger fala da falta de uma “boa definição do nihilismo”, o que está em causa é muito mais do que a falta de uma fórmula que conseguisse fixar de maneira adequada aquilo de que se trata. A falta de uma “boa definição” significa que o nihilismo não fica captado por nenhum dos recursos que temos para tentar fixar a sua natureza – que ele se mantém, se assim se pode dizer, *alhures* (a ser outra coisa além de todas as determinações que lhe encontramos e a que o conseguimos associar). Em suma, o ponto decisivo, neste passo preliminar, é a apresentação do nihilismo como uma força ou potência *sem rosto*, cujo poder se faz sentir, mas de tal modo que *se mantém subtraída, recusada* e pode, portanto, ser descrita como algo de *absconditum*. Este é aqui o ponto decisivo. O nihilismo de que Jünger fala é um *nihilismo absconditus*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Idem*, p. 11.

3. Construindo o puzzle do nihilismo – o discurso dos “mestres do nihilismo” e o discurso de Jünger. O problema do *centro* e da *periferia*. A impossibilidade de um acesso directo ao centro e a focagem dos “sintomas”.

Numa primeira fase do seu desenvolvimento (secção 5, p. 10-12), este peculiar diagnóstico (o *diagnóstico da falta de diagnóstico*, o diagnóstico do diagnóstico *a haver*) é posto em confronto com o dos dois “mestres do nihilismo” citados no princípio: Nietzsche e Dostoiévski. Este confronto permite recolher elementos fundamentais para a circunscrição do que está em causa quando se fala do nihilismo. Mas, por outro lado, como dissemos, o que se encontra nesse confronto são como que aspectos captados de diferentes ângulos, que a) estão muito longe de congruírem perfeitamente na composição de uma única imagem e, b) também ficam muito longe não apenas de cobrirem todos os traços relevantes do nihilismo, mas, na verdade, também de proporcionarem um frente-a-frente com aquilo em que propriamente consiste. Numa palavra, esta passagem em revista dos retratos do nihilismo traçados por Nietzsche e Dostoiévski equivale apenas ao estudo de *algumas peças do puzzle*.

Ora, no que concerne ao reconhecimento que Jünger faz do modo como o nihilismo é determinado por Nietzsche, aquilo que, de imediato, é posto em evidência é que Nietzsche compreende o nihilismo como falência dos valores supremos que durante séculos orientaram os seres humanos. O nihilismo é, no fundamental, uma “*Entwertung der höchsten Werte*”⁶⁰. Já na secção 2, Jünger contrasta Nietzsche com Dostoiévski e vinca que o primeiro se concentra naquilo que o próprio Jünger descreve como “*die “geistig-konstruktiven Maße”*” (os padrões de construção do espírito)⁶¹ – quer dizer, os padrões que, globalmente, servem de pontos cardeais para orientação dos seres humanos no seu todo.

Na secção 5, como dissemos, esta descrição assume contornos mais definidos, que têm que ver com o conceito nietzschiano de *Umwertung aller Werte* ou de *Entwertung der höchsten Werte*. Jünger chama especialmente a atenção para o contraste entre duas formas de ocorrência do nihilismo, que se acham discernidas no pensamento de Nietzsche. Segundo Nietzsche, o nihilismo pode ter lugar como *estado normal* (uma forma que só pode assumir quando se acha, se assim se pode dizer, *instalado* – constituído em padrão). Nesse caso, o nihilismo é a norma – nem sequer chama a atenção (goza do carácter inconspícuo de tudo aquilo que desempenha funções de *atmosfera* ou *meio*). “*Als Zustand nennt er ihn normal, als Zwischenzustand pathologisch – das ist eine gute Unterscheidung, die besagt, daß man*

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Idem*, p. 6.

sich angemessen in ihm verhalten kann, was seine Aktualität betrifft”⁶². Este mesmo passo, citado por Jünger, põe na pista daquilo a que Nietzsche chama o nihilismo como *estádio intermédio* (*als Zwischenzustand*). O que caracteriza esta forma de ocorrência como *estádio intermédio* é o facto de, nela, o nihilismo não aparecer pura e simplesmente como padrão, mas em contraste e conflito com um padrão alternativo (com um *para-lá-dele*), quer esse “para-lá” tenha a forma de valores em vigor (ainda não totalmente subvertidos, desalojados), quer tenha a forma de uma “outra coisa” que não o nihilismo – que ainda se procura (que não se sabe o que é), mas que já está em jogo por força de uma não-plena integração no nihilismo (de um *quantum* de mal-estar relativamente a ele, etc.). É o que Jünger expressa quando descreve o nihilismo como *Zwischenzustand* (por contraste com o nihilismo “*als Normalzustand*”): “*Hinsichtlich der Vergangenheit und der Zukunft ist das nicht der Fall; hier drängt sich das Sinn- und Hoffnungslose auf*”⁶³.

Na interpretação de Jünger, Nietzsche compreende o nihilismo fundamentalmente como um colapso dos valores cristãos (ou o que Nietzsche põe especialmente em destaque como facto constitutivo do nihilismo é o colapso ou a erradicação dos valores cristãos). Ou, para sermos mais precisos, o que constitui o nihilismo é o colapso dos valores cristãos *enquanto esse colapso se acha associado a uma incapacidade de produzir novos valores que substituam os valores cristãos*. “*Der Niedergang der Werte ist vor allem der Niedergang der christlichen Werte; er korrespondiert mit der Unfähigkeit, höhere Typen hervorzubringen oder auch nur zu konzipieren und mündet in den Pessimismus ein*”⁶⁴. Quer dizer: só por si, a erradicação dos valores cristãos não bastaria para constituir o nihilismo – e não o constituiria se fosse “compensada” pela concepção de novos tipos superiores. É esta incapacidade de produção de novos valores que constitui o elemento decisivo: o vazio de valores próprio do nihilismo – o pessimismo e aquela sua forma de transformação que Jünger descreve nos seguintes termos: “*Dieser [der Pessimismus] entwickelt sich zum Nihilismus, indem die Rangordnung, die zunächst enttäuschte, mit Haß, betrachtet und verworfen wird*”⁶⁵. Os únicos valores que subsistem de pé são, diz Jünger (a descrever a perspectiva de Nietzsche) – os valores críticos. São eles que põem à prova os fracos e os fortes, desencadeando assim um “mecanismo” como que de “selecção natural”: “*(...) die Schwachen zerbrechen daran, die Stärkeren zerstören, was nicht zerbricht, die Stärksten überwinden die richtenden Werte und dringen weiter vor. Der Nihilismus kann ebensowohl ein Zeichen der Schwäche als auch der Stärke sein*”⁶⁶. É fundamentalmente esta a raiz do

⁶² *Idem*, p. 11. Sobre o conceito de nihilismo como «Normalzustand» veja-se também p. 20, p. 22, p. 29 e p. 39.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

“optimismo nietzschiano”. O nihilismo corresponde a um colapso de uma modalidade de compreensão da vida (aquela que radica a vida, o seu sentido, etc., num “outro mundo”). Nesse sentido, como Jünger escreve na sua tentativa de fixar o fundamental do pensamento de Nietzsche sobre esta questão: “*Er ist ein Ausdruck der Nutzlosigkeit der anderen Welt, nicht aber der Welt und des Daseins überhaupt. Das große Wachstum bringt ein ungeheures Abbröckeln und Vergehen mit sich, und unter diesem Aspekt kann das Auftreten des Nihilismus, als der extremsten Form des Pessimismus, ein günstiges Zeichen sein*”⁶⁷.

No caso de Dostoiévski, a “obra” do nihilismo revela-se na desagregação dos laços comunitários e na agonia do isolamento do indivíduo, a que essa desagregação dá lugar. Já na secção 2, Jünger contrasta o ângulo do reconhecimento do nihilismo que é dominante em Dostoiévski com aquele que domina o pensamento de Nietzsche, acentuando que Dostoiévski foca sobretudo os conteúdos *morais e teológicos* (a crise dos conteúdos morais e teológicos) – e isto de tal modo que a sua concepção dessa crise tem como trave mestra a ideia da possibilidade de uma *cura por via do próprio sofrimento e das suas virtualidades*. Na secção 5, Jünger retoma esta ideia e vinca que a concepção do nihilismo que encontramos desenhada em Dostoiévski põe a tónica na solidão (também poderíamos dizer, na *derelictio* ou no *abandono*) do indivíduo, enquanto deixa de pertencer a uma comunidade (ou, mais precisamente, enquanto deixa de pertencer a uma comunidade ou *Gemeinde*, no sentido religioso do termo, isto é, a uma comunidade dos *chamados* – a comunidade que tem um *destino absoluto* para a navegação da vida⁶⁸).

Segundo Jünger, essa desagregação e esse isolamento são descritos de diversos modos na obra Dostoiévski. Por um lado, o nihilismo activo prepara-se num processo prévio – como uma erupção vulcânica; é o que sucede nas semanas de isolamento de Raskolnikov, em *Crime e Castigo* (semanas em que reúne as forças, físicas e espirituais, para o seu acto). Mas, por outro lado, o nihilismo também se manifesta na pavorosa *extinção* (*Absterben*) do estudante Hipólito de *O Idiota*, ou então no suicídio (como sucede com Smerdiakov nos *Irmãos Karamazov*, com Stavróguin em *Os Demónios*, com Svidrigáilov em *Crime e Castigo* ou com Ivan Karamazov – e como parece iminente ou, de todo o modo, em risco em outras personagens de Dostoiévski).

⁶⁷ *Idem*, p. 11-12.

⁶⁸ Veja-se em especial p. 12 «(...) in seinem Austritt aus der Gemeinschaft, die im wesentlichen Gemeinde ist». Ao dizer isto, Jünger parece ter em vista o que está implicado no sentido primitivo de “paróquia”: *παροικία*, termo que designa justamente uma *habitação temporária* ou um *lugar de passagem* da navegação a *caminho de um destino absoluto*. Nesse sentido, o que está em causa no reconhecimento do nihilismo feito por Dostoiévski é o contrário daquilo que Agostinho expressa, cheio de confiança: “Habetis patrem, habetis patriam, habetis patrimonium” (AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*, in *Ps.* 84,9). Cf. *Obras de San Agustín* (BAC), XXI, Enarraciones sobre los Salmos (3), Madrid, La Editorial Católica, 1966, p. 203).

Também no caso de Dostoiévski, como Jünger faz questão de vincar com insistência, o nihilismo não é visto como um destino final – mas sim como um lugar de passagem. Quer dizer: para muitos, o nihilismo pode ser um destino final, no sentido em que não vislumbram nada para lá dele. Mas, segundo Dostoiévski (diz Jünger), não é necessariamente assim. O nihilismo pode dar lugar a outra coisa e constitui como que a *prova de fogo* mediante a qual se aprimora, purifica, torna mais forte e mais autêntico aquilo que o nihilismo parece pôr irremediavelmente em causa. Há um remédio, uma possibilidade de ultrapassagem do nihilismo – e esse remédio passa pelo poder regenerador do sofrimento (*Schmerz*). É o que Jünger descreve do seguinte modo: “*Im besten Falle wird er zur Heilung führen, nachdem sich durch öffentliches Schuldbekenntnis der Wiedereintritt in die Gemeinde vollzogen hat. Durch Läuterung im Inferno oder im "Totenhaus" kann dann eine höhere Stufe gewonnen werden, als sie vor dem Eintritt in den Nihilismus bestanden hat*”⁶⁹.

Jünger reconhece uma afinidade entre as concepções de Nietzsche e Dostoiévski. Essa afinidade manifesta-se fundamentalmente em qualquer coisa como uma isomorfia: nos dois casos há um movimento que leva da *dúvida* ao *pessimismo* e do *pessimismo* a um *espaço sem valores nem deuses* – tudo isto de tal modo que é na travessia deste último (quer dizer, de um espaço de *dor*) que se encontram recursos para *novas formas de preenchimento* (*neue Erfüllungen*⁷⁰), isto é, de *não-vazio*. Segundo Jünger, esta isomorfia denota que, ainda que de ângulos diferentes, Nietzsche e Dostoiévski estão a bater-se com a mesma constelação de fenómenos, a respeito de cujas características aquilo que escrevem não deixa de ser revelador. Mas o ponto decisivo é que, de todo o modo, aquilo que ambos já conseguem identificar não basta para dissipar o *nevoeiro*, a *falta de nitidez*, que também é uma característica do nihilismo – e, na verdade, uma característica não menos essencial.

Assim, Jünger lê o discurso dos próprios “mestres do nihilismo” (o discurso sobre o nihilismo que encontramos nos próprios “mestres do nihilismo”) como um discurso de *sinais* ou de *sintomas* – sinais ou sintomas de algo cujo *rosto se mantém escondido ou desviado*. Sem que o expresse assim, tudo se passa como se o nihilismo tivesse a estrutura do castelo de Kafka e houvesse um *núcleo* ou *centro* (que, na verdade, está em todo o lado) *a que, na realidade, não se tem acesso*. Independentemente da diferença na forma de expressão, é aliás isso que se encontra desenhado no princípio da secção 6, onde Jünger escreve “*Die Schwierigkeit, den Nihilismus zu definieren, liegt darin, daß der Geist vom Nichts unmöglich eine Vorstellung gewinnen kann. Er nähert sich der Zone, in der sowohl Anschauung als Erkenntnis schwinden: die beiden großen Mittel, auf die er angewiesen ist.*

⁶⁹ *Idem*, p. 12.

⁷⁰ *Ibidem*.

*Man macht sich vom Nichts weder Bild noch Begriff*⁷¹. Ou seja, o problema é, desde logo, um problema de radical dificuldade de representação. Enquanto tem que ver com o nada, o nihilismo possui no seu centro uma determinação de que, diz Jünger, não há nem conceito nem imagens. Assim, porque não é possível ir directamente ao centro do nihilismo e esse centro está vedado como se tratasse do “olho do furacão”, a estratégia de Jünger, quanto à identificação da natureza do nihilismo, passa pela marcação de dois pontos. Por um lado, passa por manter uma clara consciência desta obscuridade (desta falta de perspectiva, deste *punctum coecum*) no próprio *centro* daquilo que está em causa. Trata-se de não perder a noção desse núcleo, se assim se pode dizer, *cerrado* e de *não confundir* aquilo que não é o núcleo com ele. Em suma, por um lado, trata-se de *não cair numa ilusão de clarividência* (uma ilusão de que se sabe o que é o nihilismo). Mas, por outro lado, trata-se de recolher elementos nas zonas a que se pode ter acesso mais directo (de que se têm – ou, de todo o modo, se podem obter – conceitos e imagens). Tudo isto para, dessa forma, alcançar uma concepção o mais adequada, completa e rigorosa possível *daquilo a que não se pode aceder directamente*. Por outras palavras, em *Über die Linie*, o discurso de Jünger sobre o nihilismo toma a forma de um *discurso da periferia* – de um discurso que, assumindo a impossibilidade de um acesso directo ao *fulcro* do nihilismo, procede, na tentativa de aproximação a esse fulcro, pelo levantamento das determinações periféricas que parecem mais relevantes e que constituem as *manifestações* do nihilismo.

4. Um trabalho de destrinça ou de correcção de fronteiras. Confusão – e desfazer da confusão – entre nihilismo e «doença», nihilismo e «mal», nihilismo e caos.

Num primeiro momento, o *discurso da periferia* que Jünger assim procura levar a cabo tem um objectivo preciso: se nos queremos acercar do fulcro do nihilismo é necessário que, em primeiro lugar, se faça uma destrinça relativamente a outros fenómenos que lhe são próximos e com que costuma ser identificado ou confundido – mas de que, na verdade, difere (“*Um eine Vorstellung des Nihilismus zu erhalten, tut man gut, zunächst Erscheinungen auszuscheiden, die in seiner Gesellschaft oder in seinem Gefolge auftreten und daher gern mit ihm verquickt werden*”⁷²).

Estes fenómenos próximos do nihilismo e com que se presta a ser confundido (de tal modo que, para não se perder a pista do nihilismo propriamente dito, é preciso distingui-los deles) são, diz-nos Jünger, a «doença» (*die Krankheit*), o «mal» (*das Böse*) e o «caótico»

⁷¹ *Idem*, p. 11.

⁷² *Idem*, p. 13.

(*das Chaotische*). A preocupação de Jünger é, portanto, a de desfazer esta confusão, ou seja, desfazer a identificação exclusiva do nihilismo com a doença, o mal ou o caótico, mostrando a) que, se estes são fenómenos a que o nihilismo pode estar associado ou com que tem ligação, não são as únicas nem as principais determinações do nihilismo e b) que é tanto assim que os opostos destes fenómenos (o oposto do mal, o oposto da doença e o oposto do caos) podem muito bem fazer parte do território do nihilismo, como componentes disso que o caracteriza e até mesmo disso de que faz especial questão.

O caminho seguido por Jünger é, assim, um caminho de *delimitação de fronteiras* – de traçado de ὅποι. As fronteiras entre a doença e o seu oposto, o mal e o seu oposto, o caótico e o seu oposto, não são coincidentes com as fronteiras do nihilismo. Por um lado, como Jünger procura mostrar, estas fronteiras correm *dentro* do território do nihilismo, que pode incluir em si componentes dos dois lados (tanto do lado do *bem* quanto do oposto, tanto do lado da *saúde* quanto do oposto, tanto do lado da *ordem* quanto do seu oposto). Por outro lado, as fronteiras do próprio nihilismo são *outras*, são *diferentes*. De sorte que a identificação com qualquer destes três fenómenos faz que se perceba mal a “geografia” da região do nihilismo – onde começa, que é que abarca, etc.

A primeira identificação que Jünger se encarrega de desfazer é a identificação do nihilismo com o *caótico*. Ao contrário daquilo que se poderia supor – a saber, que um espaço onde se dá o derribamento dos valores supremos só pode ser um espaço votado à anarquia –, o nihilismo não se esgota num calendário de entropia, tumulto ou disrupção. Se é verdade que esta pode ser uma das máscaras que o rosto do nihilismo assume, não é aquela que, segundo Jünger, melhor o caracteriza. Mas mais. Como Jünger procura focar, o nihilismo tem um carácter tal que encontra elementos nutrientes e prospera precisamente naquele que é o espaço diametralmente oposto ao caos: a *ordem*. Com efeito, segundo Jünger, é justamente na subordinação de tudo a um quadro altamente regulado e ordenado que encontramos um dos traços mais salientes das manifestações do nihilismo no século XX (“*Inzwischen hat sich erwiesen, daß der Nihilismus mit ausgedehnten Ordnungssystemen wohl harmonieren kann, ja daß das, wo er aktiv wird und Macht entfaltet, sogar die Regel ist. Die Ordnung ist für ihn ein günstiges Substrat; er bildet es zu seinem Zielen um*”⁷³).

São vários os domínios que Jünger cita para ilustrar este aspecto. Refere, em primeiro lugar, como este “casamento” entre nihilismo e ordem tem lugar no quadro dos *estados* e das formas que assumiram no século XX. Jünger não se expressa directamente assim, mas é claro que tem muito especialmente em vista os fenómenos do *estado nihilista* que protagonizaram grande parte da história do século XX – e a forma como, neles, a ordem

⁷³ *Ibidem*.

(o reino da ordem, a ordenação e regulação de tudo) constitui precisamente um dos traços mais distintivos (de tal modo que foi justamente o nihilismo que levou a uma mais plena e irrestrita *hipertrofia da ordem*, da *organização global*, etc.). Mas, por outro lado, este crescimento desmesurado da ordem no terreno do nihilismo não ocorre apenas quando o próprio estado assume a forma do estado nihilista. Como Jünger faz questão de vincar, também tem lugar na ausência do *estado nihilista* – por exemplo, nos *partidos políticos* (e muito em especial, na organização dos partidos políticos de massas nas grandes cidades). Algo semelhante se verifica também nos *exércitos* ou nas *forças armadas nihilistas*. Mas o ponto decisivo é, em última análise, que o “casamento feliz” entre o nihilismo e a ordem não precisa de nenhum destes fenómenos em que tão nitidamente se manifesta. Pois, na verdade, há um terreno em que campeia mesmo quando não há estado, partidos ou forças armadas nihilistas. Esse terreno é o da *técnica* e da *organização económica, industrial*, etc.

Por outras palavras, Jünger observa, na automatização e mecanização crescente da vida – possibilitada e fomentada, saliente-se, pelo próprio desenvolvimento e progresso da ordem técnica (“*dessen Ideal darin erblickt wird, daß man «nur auf den Knopf zu drücken» oder «zu schalten» braucht»*”⁷⁴) –, o grau de vacuidade necessário onde o nihilismo encontra o terreno favorável para uma propagação mais plena. Isto quer dizer que, mais do que articular-se com o caótico, é a própria ordem (a regulamentação, ordenação e automatização de tudo) que, no ponto de vista de Jünger, constitui e compõe o “estilo” do nihilismo.

Contudo, o nihilismo não se presta somente a ser confundido com o caos. As suas características fazem que ele também se preste a ser confundido com *doença* (*Krankheit*). Ora, se é um facto que a doença, a loucura, a decadência se contam entre as formas de expressão que o nihilismo pode ter (em particular no caso disso a que Nietzsche chamou *nihilismo passivo*), aquilo para que Jünger nos pretende advertir é a face “higiénica” do nihilismo. Como procura mostrar nas secções 8 e 9, existe uma robustez e um vigor que lhe são próprios, uma «saúde física» (*physische Gesundheit*) que acompanha as realizações do *nihilista activo* (“*Bei der gewaltigen Arbeits- und Willensleistung, die der aktive Nihilist sich zumutet, bei seiner Verachtung des Mitleids und des Schmerzes, beim Wechsel von hohen und niederen Temperaturen, dem er sich aussetzt, und bei der Verehrung des Körpers und seiner diesseitigen Kräfte, die man meist bei ihm antrifft, ist anzunehmen, daß ihm eine gute Gesundheit zuteil geworden ist*”⁷⁵). A par do nihilismo passivo (e das formas decadentes a que este se acha associado ou tráz consigo), o nihilismo também dá lugar ao triunfo de um novo tipo de homens, como Jünger diz, de *Zyklopen* e *Titanen* – autênticos «heróis do trabalho» (*Arbeitsheroen*) que, intrépidos, avançam sempre a direito, como se fossem

⁷⁴ *Idem*, p. 15.

⁷⁵ *Idem*, p. 17.

máquinas de ferro. Vendo bem, isto não é assim apenas no que diz respeito aos indivíduos. É também assim no que diz respeito aos povos e raças – à organização dos *sistemas de saúde*, do *desporto*, e ao cultivo do *bem-estar* (daquilo a que hoje se chama a “qualidade de vida”), etc. Mesmo que à primeira vista isso possa parecer contraditório, o “vazio” nihilista também se pode traduzir em formas de autoafirmação centradas na saúde ou no vigor, na força, etc. O nihilismo também pode assumir este aspecto – e de tal modo que, em certo sentido, nunca o culto da saúde, da força, etc., foi levado tão longe e constituiu uma preocupação tão central quanto em contexto nihilista.

Por último, é a identificação entre o nihilismo e o «mal» (*das Böse*) que cai na mira do trabalho de destrinça levado a cabo por Jünger. É disso que se trata na secção 10. Tal como se verificou nos casos anteriores – onde Jünger procurou demonstrar que o nihilismo não é confundível com o caótico e com o doentio, pois também pode tomar a forma dos seus opostos e ter neles uma expressão do seu próprio cunho –, o nihilismo não poderá corresponder ao mal pela simples razão de que se situa, se assim se pode dizer, num espaço *jenseits von Gut und Böse*, que não toma necessariamente o aspecto deste último, antes pode também apresentar-se com a máscara do primeiro. Isso não quer dizer que o “bem” e o “mal” desaparecem necessariamente como categorias do nihilismo. Significa, sim, que deixam de ser categorias *centrais* e passam a ter lugar apenas como que *nas margens* – como recursos a que se lança mão em certos casos, para qualificar acontecimentos mais ou menos excepcionais. O essencial é precisamente que a questão do bem e do mal deixa de se pôr como questão nuclear, permanentemente acesa na vida de cada ser humano – e passa a ter lugar só de vez em quando como questão relevante para a apreciação de comportamentos de terceiros (não do próprio), e isso de tal modo que, seja como for, só tem lugar quando está em causa algo especialmente grave, perturbador da ordem nihilista e com que se lida de forma mais ou menos higiénica, na preocupação da rápida reposição da ordem nihilista, etc. O essencial do nihilismo não é a abolição das categorias éticas, nem tão pouco é a supressão completa da ideia de escolha livre e responsável (como se o nihilismo tivesse de assumir claramente a forma de um desafio a toda e qualquer preocupação de bem, a forma de uma clara adesão ao mal ou a forma de uma clara abolição do cabimento e relevância de qualquer escolha). Como Jünger escreve, o essencial do nihilismo é criar condições tais que, vendo bem, as escolhas com que os seres humanos se preocupam (e se preocupam de tal modo que até se podem preocupar com elas como escolhas morais) são – todas elas – escolhas entre opções injustas (moralmente reprováveis, etc.)⁷⁶.

Assim, o nihilismo corresponde justamente a um espaço que, na medida em que está marcado pela dissolução e falência dos conceitos tradicionais de bem e mal (e da relação de

⁷⁶ Veja-se o passo citado no parágrafo gramatical seguinte.

oposição que há entre eles), se caracteriza fundamentalmente pela constituição de um «automatismo moral» (*moralischer Automatismus*) vicariante, no pior sentido do termo, em relação à inexistência dos valores supremos. O exemplo que Jünger realça é o do colapso da *noção de crime* – um colapso que se produz quando este espaço atinge um ponto extremo. A forma como se expressa a este respeito, aproxima-o da tese que Hanna Arendt virá a desenvolver mais tarde sobre *banalidade do mal*⁷⁷. Assim, escreve Jünger: “*Der Nihilist ist kein Verbrecher im hergebrachten Sinne, denn dazu müßte noch gültige Ordnung sein. Aus demselben Grunde aber spielt das Verbrechen auch keine Rolle für ihn; es tritt aus dem moralischen Zusammenhange über in den automatischen. Wo der Nihilismus zum normalen Zustande wird, bleibt dem Einzelnen nur noch die Wahl zwischen Arten des Unrechtes*”⁷⁸. Em suma, vale aquilo que Jünger escreve também à guisa de conclusão: “*Wenn sich der Nihilismus als spezifisch böse ansprechen ließe, dann wäre die Diagnose günstiger. Gegen das Böse gibt es bewährte Heilmittel. Beunruhigender ist die Verschmelzung, ja selbst die völlige Verwischung des Guten und des Bösen, die oft dem schärfsten Auge sich entzieht*”⁷⁹.

5. O sintoma fundamental (ou o “denominador comum” a todos os sintomas) do nihilismo, segundo Jünger: a «redução»

Nada disto significa, entretanto, que a caracterização do nihilismo que Jünger apresenta em *Über die Linie* seja exclusivamente *apofática*. Nas secções 11 e seguintes encontramos, pelo contrário, o que podemos descrever como uma caracterização *positiva*, que não se limita a tentar dissociar o nihilismo de determinações que lhe estão “coladas” e com que se presta a ser confundido (como se se identificasse com elas e as fronteiras do nihilismo fossem as que separam essas determinações dos seus opostos). E, por outro lado, também parece claro que, nestas secções, Jünger procura identificar o “*denominador comum*” a todas as manifestações do nihilismo – aquilo que constitui o seu *proprium* ou a sua *differentia specifica*. Importa ter clara consciência disto – mas ao mesmo tempo também de um outro facto que altera decisivamente o seu significado e faz que, na verdade, também isto que Jünger assim avança como caracterização *positiva* e contributo para uma “boa definição do nihilismo” tenha o carácter de uma captação da “periferia” e não do centro – e, nesse sentido, continue preso no registo de uma delimitação ou identificação indirecta: de um discurso que *não chega a captar o essencial*, antes fica sempre *retido ainda noutra coisa*. Com efeito, como o próprio Jünger faz questão de vincar, aquilo que adianta nestas secções, para identificar positivamente os traços do nihilismo, são “*marcas de orientação*”

⁷⁷ ARENDT, H., *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 1994.

⁷⁸ JÜNGER, E., *Über die Linie*, op. cit., p. 22.

⁷⁹ *Ibidem*.

que descrevem *não as próprias causas, mas apenas sintomas*: “*Hier finden sich vielleicht Merkzeichen zum praktischen Gebrauch inmitten der nihilistischen Strömungen. Es handelt sich also um die Schilderung von Symptomen und nicht von Ursachen*”⁸⁰.

Vejamos então que caracterização positiva do nihilismo encontramos desenhada em *Über die Linie*. O que Jünger fixa como principal “*denominador comum*” – ou melhor, como principal *sintoma* – do nihilismo é aquilo que designa como *redução* (*Reduktion*) e *perda* (*Schwund*) (“*An diesen Symptomen fällt auf den ersten Blick ein Hauptkennzeichen auf, das sich als das der Reduktion bezeichnen läßt*”⁸¹). Trata-se de algo sistemático e profundo, que em todos os domínios faz sentir o seu efeito de *desmontagem* e *esvaziamento* – abatendo e apeando tudo. A *redução* e *perda* referidas por Jünger correspondem a algo que se apresenta como um imenso “arrancar de máscaras” em relação a tudo o que é provido de significado – e substituem o que quer que seja que figure na paisagem como “edifício” (ponto de referência ou esteio) por um mero *resíduo* (ou seja, por uma *ruína de si mesmo*).

Tal como Jünger o descreve, este processo de redução e perda, que é a marca distintiva do nihilismo, tem um carácter tal que *não* se queda em desmontagens *parciais*, que ainda deixam subsistir algo a resistir-lhe. Distingue-se antes pela propriedade de não parar antes de atingir aquilo a que Jünger chama o “ponto zero” (*Nullpunkt*), que assim constituiu o *terminus ad quem* e como que o lugar natural para que tende o nihilismo (“*Die nihilistische Welt ist ihrem Wesen nach eine reduzierte und weiter sich reduzierende, wie das notwendig der Bewegung zum Nullpunkt hin entspricht. Das in ihr herrschende Grundgefühl ist das der Reduktion und des Reduziertwerdens*”⁸²). Também podemos exprimir estes dois conceitos fundamentais da descrição do nihilismo apresentado em *Über die Linie* e a correlação que Jünger estabelece entre um e outro, parafraseando os termos em que, como Jünger refere, Leon Bloy se autoapresentava no seu cartão-de-visita (Leon Bloy, *démolisseur*⁸³) – e dizendo que o principal sintoma distintivo do nihilismo é ser um *empreendimento de demolições*, caracterizado justamente por estar votado a nada menos do que uma *demolição total* – a chegar a qualquer coisa como um *ponto zero de demolição*.

Não cabe aqui seguir detidamente a visão de conjunto que Jünger procura desenhar, fazendo um levantamento das várias formas que este fenómeno fundamental de *esvaziamento* ou *empobrecimento* assume nos diversos domínios em que se produz.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cf. JÜNGER, E., *Über die Linie*, p. 31.

Mas importa ter presentes duas coisas. Por um lado, Jünger procura mostrar que esta *redução*, que este *esvaziamento* ou *empobrecimento* se manifestam de muitas maneiras *em todas as dimensões da vida*, desde as ciências, a arte, a política ou a economia, até à sexualidade, à relação com o espaço e com o tempo, etc. Em todos os casos, a *redução* (o *esvaziamento*, o *empobrecimento*) expressa-se por uma perda de dimensão, pela passagem a uma versão simplificada das coisas, que as “*desmistifica*” e põe em evidência que, afinal, *não têm nada de especial*, são muito *menos* (muito mais *simples*, *menos significativas*, etc.,) *do que poderia parecer*. Esta *perda de dimensão e significado* também passa pelo fechamento de perspectiva em olhares *especializados*, que se atêm a pequenos sectores e sistematicamente renunciam a qualquer confronto com a totalidade a que tais sectores pertencem e de que constituem apenas uma parte ou até mesmo um ínfimo recanto⁸⁴. Mas uma das suas manifestações mais características é o *aumento da velocidade* e a *redução da distância*, a conversão de tudo em algo “à mão de semear” – se assim se pode dizer, a transformação de tudo numa imensa “aldeia total”, completamente desprovida de segredos: “sem nada de especial”.

Vendo bem, a *redução* – e o *empobrecimento* que lhe corresponde – passa precisamente por um completo *desaparecimento do maravilhoso*, do *assombroso*, do *inquietante*, do *sublime*, do *longínquo*, do *inacessível*, etc⁸⁵. A *redução* e o *empobrecimento* em causa passam por uma *completa naturalização e normalização* de tudo: para tudo há uma explicação que permite perceber que afinal não é mais do que X; tudo se torna antecipável e calculável, tudo está ao *alcance*. Em suma, o nihilismo é a conversão de *tudo* no absolutamente *banal*.

Jünger não o formula assim, mas podemos exprimir este sintoma fundamental do nihilismo, tal como aparece retratado no seu diagnóstico, a partir do que Hegel diz a respeito do *criado de quarto psicológico*, para o qual não há homens de génio⁸⁶: a *redução*, o *empobrecimento* ou a perda para que Jünger aponta tem que ver com a transformação mediante a qual se passa a olhar para tudo como um “criado de quarto psicológico”. Tudo – absolutamente tudo – é sujeito ao reconhecimento redutor, demolidor de um olhar com a forma do olhar do “criado de quarto psicológico”.

⁸⁴ Cf. secção 12.

⁸⁵ Cf. secção 12.

⁸⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, §124, *Werke*, Bd 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, 233 ou também *Vorlesungen über der Philosophie die Geschichte*, *Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, 47.

Mas, por outro lado, sendo assim, o que também é característico do processo de redução para que Jünger aponta é o facto de não apenas dar lugar a um imenso vazio (a um vazio em todos os domínios) – a um vazio que se torna justamente a personagem central ou a determinação central de tudo –, mas também à proliferação de *formas sucedâneas de preenchimento do vazio* (religiões substitutivas, interesse pelo misterioso ou pelo distante) que se caracterizam pela propriedade de “elevarem às alturas” o *superficial* e *trivial*, o de “pouca monta”, o meramente *exótico* – quer dizer, uma quantidade de coisas que muito mais facilmente se prestariam a serem desmascaradas do que aquilo cuja demolição deu lugar ao vazio que tentam preencher (e que, por isso mesmo, pouco podem como meios de efectiva resistência ao – ou de preenchimento do – vazio)⁸⁷.

6. A consumação do nihilismo e o “meridiano zero”. Duas opacidades ou indeterminações: Que há para lá da linha? A que distância ainda se está dela?

Como se apontou, um traço fundamental do nihilismo, tal como é analisado por Jünger, é o *carácter móvel e dinâmico* deste processo de *redução* e *esvaziamento* – aquele carácter móvel e dinâmico que leva à *continuação* (à *reiteração* ou *prossecução* do processo) relativamente a tudo o que de cada vez ainda continue de pé, a resistir-lhe. Se atentarmos, verificamos que, na descrição de Jünger, estão em causa dois tipos de processos que não se acham expressamente postos em contraste. Por um lado, pode-se e deve-se falar de *processos parciais* de redução ou de esvaziamento (relativos a estes e àqueles sectores do campo de sentido habitado pelos seres humanos – as ciências, a política, a economia, a arte, a religião, etc., etc.). Mas, por outro lado, também se pode e deve falar de um *processo global*, composto por esses múltiplos processos parciais e a que todos eles pertencem como vagas de uma imensa “maré”. Jünger chama ao mesmo tempo a atenção para a) o facto de haver esses *diversos* “feixes” de redução ou esvaziamento, formando uma redução ou esvaziamento *global*, b) a circunstância de cada um deles poder seguir diferentes ritmos e estar em fases mais ou menos adiantadas (mais ou menos próximas de uma *consumação global* do esvaziamento), mas isso de tal forma que c) esta diferença de “ritmo” ou de estado de adiantamento não impede que cada processo parcial tenda para essa consumação total da redução ou do esvaziamento – para isso a que Jünger chama o *ponto zero* (*Nullpunkt*) –, da mesma forma que, por outro lado, também não impede que d) esta tendência de cada processo parcial para o “ponto zero” traduza justamente a forma como o *processo global* da

⁸⁷ Cf. secção 12.

redução ou empobrecimento referido por Jünger se encaminha para qualquer coisa como um *Nullpunkt global*⁸⁸.

Tocamos aqui um elemento essencial de *Über die Linie* – a descrição do nosso paradeiro como se nos encontrássemos numa “placa tectónica” ou numa *imensa nave* que se desloca numa determinada direcção e num determinado sentido. Essa deslocação é a deslocação do processo de *redução* ou *desmontagem* que acabamos de focar – ou melhor, é a deslocação de que esse processo é o sintoma e cuja direcção e sentido está fixada a partir da tendência global que o sintoma acusa em relação a esse *Nullpunkt* ou *ponto zero*. Como Jünger faz questão sublinhar uma vez mais no começo da secção 15, nada disto corresponde a um conhecimento efectivo (a um efectivo diagnóstico) das causas e a um conhecimento efectivo dos meios de cura (“*Die wahren Ursachen unserer Lage sind unbekannt und werden durch voreilige Erklärung nicht erhellt*”⁸⁹). Trata-se apenas de uma perspectiva *indirecta* (imersa em *opacidade*, que não a consegue dissipar) – ou seja, de uma *Lagebeurteilung* que se limita a perceber a) que há um movimento global em direcção a este *Nullpunkt* e também b) que (independentemente das diferenças quanto à distância que ainda falta ou não falta percorrer até ao *Nullpunkt* em cada um dos processos parciais de redução ou empobrecimento) tanto no que diz respeito a eles, quanto no que diz respeito ao processo global de redução ou de empobrecimento, o *Nullpunkt* (o *ponto zero*, no sentido referido) já está *próximo*⁹⁰. De sorte que é esse o lugar em que nos encontramos (ou melhor: é por isso que nós estamos a passar na referida deslocação – e, nesse sentido, é esse o nosso paradeiro).

A questão, como Jünger diz, é então a de saber “que fazer numa tal situação” (“*Was tun in solcher Lage?*”⁹¹). As próprias características da situação descrita por Jünger dificultam a resposta a esta pergunta e fazem que não haja propriamente uma resposta cabal, no sentido próprio e estrito do termo. O que se pode dar (ou, de todo o modo, o que Jünger

⁸⁸ Na secção 16, p. 29ss., este “ponto zero” global – este “meridiano zero” ou esta *linha* – a linha que está em causa no título do ensaio – é caracterizado noutros termos, que no fundamental correspondem à mesma perspectiva, formulada a partir de um outro ângulo. Segundo esta outra possibilidade de descrição, a linha é uma linha de *profundidade*, como numa *escavação*, e designa o *termo da demolição* – onde pára o processo de arrasamento, por não haver mais nada para arrasar (por não restar já “pedra sobre pedra” – nem, na verdade, nada das próprias fundações ou alicerces do que havia antes): «Es ist auch eine Optik möglich, der die Linie als Tiefenmarke wie bei der Ausgrabung erscheint. Man dringt zur Ordnung vor, indem man den Schutt der Zeiten abräumt und die Fellachenbauten niederlegt. In dieser Absicht sieht man starke Geister sich der nivellierenden Gewalt bedienen, die nihilistischen Methoden und Terminologien innewohnt. Hierher gehört das “Philosophieren mit dem Hammer”, dessen Nietzsche sich rühmte, oder der Titel des “Abbruchsunternehmers”, den Léon Bloy auf seine Visitenkarte drucken ließ» (p. 31).

⁸⁹ *Idem*, p. 29.

⁹⁰ Quer dizer, a consumação do nihilismo – de que essa consumação do seu sintoma principal constitui um indício.

⁹¹ *Idem*, p. 28.

procura apresentar um *Über die Linie*) é apenas a indicação de formas de comportamento (*Verhaltenweisen*) ou sugestões práticas (*praktische Winke*) sobre o movimento no terreno do nihilismo (ou mais propriamente, do nihilismo convertido no “estado-de-coisa-normal” – *zum Normalzustand geworden*) – isto é, do nihilismo que já se tornou *aquilo que está instalado*: a nossa morada, a casa que habitamos⁹².

Jünger assinala que o próprio facto de o movimento ou deslocação em causa estar a passar o “ponto zero” ou o “meridiano zero” (*Nullmeridian* no sentido que aponta) traz consigo uma transformação decisiva: ao passarmos o “meridiano zero” ou, como também diz, a *linha crítica* (*kritische Linie*⁹³), que está no centro do seu ensaio, *deixamos de ter coordenadas que nos orientem*. Todos os sistemas de coordenadas, todas as referências de orientação ficam erradicadas (tornadas nulas) em virtude da própria consumação total do processo de redução a que a linha em causa corresponde. O que se encontra *para-lá-da-linha* (quer dizer, aquilo a que somos levados ao passar a linha, na continuação do movimento por que estamos tomados) é, assim, algo inteiramente desconhecido – *terra incognita* ou *águas não cartografadas*, a respeito das quais não vale nada do que nos é familiar e costuma funcionar como princípio de referência ou orientação para cá da linha de consumação do nihilismo (“*Hinsichtlich der Optik ist noch ein Umstand zu erwähnen, der dem in diesen Breiten Unbefahrenen als störend, ja als unbegreiflich erscheinen muß. Er hängt damit zusammen, daß mit dem Überqueren des Nullmeridianes die alten Ziffern nicht mehr stimmen und eine neue Rechnung anzufangen ist*”)⁹⁴.

O “ponto zero” – o “meridiano zero”, a “linha crítica” ou a “linha” de que fala Jünger – é, nesse sentido, a determinação fundamental do que nos tornámos nesta época e, nessa medida, *a determinação fundamental daquilo que nós somos* (daquilo que, tendo-nos tornado no que nos tornámos, conseguimos perceber que somos). Para além disso, ela é também a determinação fundamental de tudo o que nos rodeia. Segundo Jünger, somos *os da “linha”, os da redução completa* – e tudo à nossa volta tem a determinação fundamental de estar *na linha* (na linha, neste sentido: na “linha crítica”, no “meridiano zero”). E isso significa também, como acrescenta (introduzindo neste contexto um outro conceito fundamental do seu pensamento), que somos *os da dor* (*Schmerz*) – os que estão *votados à dor e vão a caminho da dor* (da peculiar forma dor que é a dor da *redução total*)⁹⁵.

⁹² Cf. secção 15, p. 29.

⁹³ *Idem*, p. 30.

⁹⁴ *Idem*, p. 29.

⁹⁵ Também não cabe aqui desenvolver este aspecto, que é nuclear no pensamento de Jünger (e, como se verá, também para a sua recepção por parte de Heidegger). Uma análise minimamente circunstanciada teria de passar por um confronto com *Über den Schmerz*, de 1934, e com os seus complexos meandros. Temos de nos limitar ao muito breve registo de alguns pontos essenciais.

É isto, a *redução total*, o “meridiano zero”, a “linha” e a correspondente dor – é a peculiar constelação destas figuras nesta articulação umas com as outras – que aparece na *Beurteilung der Lage* proposta por Jünger: “Was bieten sich nun für Figuren dem Geiste, der salamandrisch sich durch die Feuerwelt bewegt? Hier sieht er Gebilde, die nach alter Weise sich verknüpfen: sie können, und lägen sie in Tibet, unmöglich standhalten. Dort sieht er die Linie, wo alle Werte schmelzen, und wo der Schmerz an ihre Stelle tritt”⁹⁶.

Todo este diagnóstico é um diagnóstico de *confusão*, traçado num quadro de confusão e marcado pelo domínio dela. Não é por acaso que Jünger fala de uma *confusão babilónica* – a confusão babilónica (*babylonische Verwirrung*)⁹⁷ do “ponto zero”, do “meridiano zero” ou da “linha”, no sentido em que Jünger põe esse conceito no centro da sua análise da nossa situação.

O primeiro tem que ver com a *correlação* entre a ruína integral que está em causa no processo próprio do nihilismo e a *dor*, tal como aqui é concebida por Jünger. Trata-se justamente da dor *disso* (da dor da redução total). Trata-se da dor que está “lá”, latente, mesmo quando o nihilismo se converteu no estado normal (*normaler Zustand*) e nem chega a haver nenhuma consciência do nihilismo *como nihilismo*. Trata-se da dor que, por outro lado, se torna viva, aguda, latejante, quando as manifestações do nihilismo são percebidas em toda a sua virulência e se desenvolve uma consciência dele – de que se está próximo do “ponto zero” ou do “meridiano zero” (de que são essas as águas em que se navega, de que é esse o poder a que se está entregue).

O segundo aspecto a assinalar prende-se com aquilo que Jünger descreve como a *força produtiva da dor* (*die produktive Kraft des Schmerzes*) (p. 31) : “Die Katastrophen des zweiten Weltkrieges haben vielen, ja haben selbst den großen Massen einen Mangel, den sie sonst nicht einmal spürten, deutlich gemacht. Das ist die produktive Kraft des Schmerzes, und solche Ansätze zur Heilung sind besonderer Pflege, besonderer Schonung wert”. Como claramente se indica neste passo, a *força produtiva da dor* tem que ver com a *percepção da falta* (com o modo como a dor põe em evidência a *falta*, que de outro modo pode – e, na verdade tende – a passar despercebida). Por outras palavras, a dor põe em confronto com o problema – frente a frente com ele. E este *confronto possibilitado pela dor* mobiliza para a procura de uma cura. Ele equivale, no plano mais geral, àquilo que se passa no plano gnosiológico, onde a consciência *do próprio problema* constitui a *condição de possibilidade* de (e, em certo sentido, “*meio caminho*” para) o *encontro de uma solução*.

O terceiro aspecto a assinalar prende-se com o nexo entre tudo isto e o elemento de “carácter” que se referiu acima e que constitui, indubitavelmente, uma das personagens centrais de *Über die Linie*. No final da secção 18, Jünger põe em destaque este outro aspecto. Fala de uma espécie de “*élan*”, de uma *prontidão* (de um *estado de prevenção*). Também poderíamos dizer de um estado de *mobilização moral* ao mesmo tempo marcada pela *sobriedade* e pela *força*: “von zugleich nüchterner und starker Bereitschaft” (p. 34). Segundo Jünger, este estado tem muito pouco que ver com *arrogância*, *soberba* ou *bazófia*. O essencial nele é, pelo contrário, uma forma particular de *coragem* – a *coragem do desarmado*, a *coragem de beber o cálice até ao fim* (a coragem que de pouco serve para efeitos de *ataque*, mas é decisiva como factor de *resistência*): “Es fehlt nun den Übermut, doch dafür wächst ein neuer Mut, der darin, den Kelch zu leeren, liegt. Das schwächt im Angriff und gibt ungeheure Kräfte zum Widerstand. Sie wachsen dem Waffenlosen zu” (p.34).

⁹⁶ *Idem*, p. 30.

⁹⁷ *Idem*, p. 31.

Essa “confusão babilónica” tem que ver com o facto de, vendo bem, haver ao mesmo tempo *duas frentes de opacidade* a respeito do “ponto zero” (do “meridiano zero” ou da “linha” de que se fala em *Über die Linie*). Com efeito, segundo Jünger, além da já referida opacidade a respeito do que *há para-lá-da-linha* (disso de que se vai ao encontro na deslocação em direcção à linha), há também uma considerável *opacidade* no que diz respeito ao que ainda falta percorrer até chegarmos ao “ponto zero” (ao “meridiano zero” ou à “linha”): “*Die Intelligenzen trennt eine babylonische Verwirrung, deren Thema die exakte Lage des Nullpunkts ist*”⁹⁸.

Como resulta do que vimos, este problema de indeterminação da distância a que ainda se está do ponto zero põe-se tanto no plano *global* quanto no que diz respeito àquilo a que acima chamámos os processos *sectoriais* da redução ou esvaziamento: “*Das ist die Aufgabe, die unsere Zeit verbirgt. Insofern die Lösung vom Charakter abhängt, nimmt jeder an ihr teil. Es gibt daher auch eine Frage nach dem Grundwert, die heute an Personen, Werke und Einrichtungen zu stellen ist. Sie lautet: inwiefern haben sie die Linie passiert?*”⁹⁹. Em última análise, a formulação usada por Jünger dá conta de *toda a amplitude do que não se sabe nesta matéria*: o que não se sabe é *a posição precisa em que se está relativamente ao “ponto zero” ou ao “meridiano zero”* – e isso significa justamente não se saber nem onde se está *aquém* do “meridiano zero” (a que distância precisa ainda se está dele) nem se já se passou esse meridiano (no sentido de já estar totalmente consumada a redução ou o empobrecimento de que se falou – e tanto quer dizer, onde se está, se efectivamente já se passou a “linha” ou o “meridiano zero”).

7. O que está dado por assente e o que se mantém em aberto no peculiar “diagnóstico” de Jünger. A noção de *Zuwendung des Seins*.

O facto de Jünger não acentuar apenas que não se sabe se já se passou o “meridiano zero”, mas também que não se sabe a que distância se está dele, pode parecer incompatível com uma tese de *Über die Linie* que pusemos em destaque um pouco mais acima: a tese de que o “meridiano” já está *muito próximo* (ou melhor, de que nós já estamos muito próximos do “meridiano zero”). Mas, de facto, essa tese não é aqui objecto de qualquer retratação. O que está em causa é que, mesmo sucedendo (como, segundo Jünger, sucede) que já se está *muito próximo* do “meridiano zero”, essa proximidade não impede a subsistência de uma significativa margem de opacidade ou de névoa a respeito dos *passos que ainda falta dar até*

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

ao “meridiano zero” – e isto tanto no que diz respeito aos processos *sectoriais* de redução, quanto no que diz respeito ao *processo global* que conjuntamente compõem.

Atentemos um pouco melhor no modelo que assim se desenha – a que podemos chamar o modelo de localização próprio de *Über die Linie*.

Por um lado, é claro que se está próximo do “ponto zero” ou do “meridiano zero” – e, o que é mais, *que se está tomado por um movimento que vai justamente nessa direcção*¹⁰⁰. Mas, por outro lado, não é claro onde se situa o “meridiano zero” (esse “meridiano zero” feito de uma acumulação de “meridianos zero”¹⁰¹, no sentido de Jünger, que está em causa em *Über die Linie*). Numa palavra, não se sabe bem onde fica a “linha” e em que posição propriamente se está relativamente a ela. A tudo isto acresce que, em terceiro lugar, também não se sabe que *passos ainda falta dar até se atingir o “meridiano zero” e quanto tempo* levará a dá-los. O que se sabe é que o grau de desmontagem entretanto já atingido *raia* a desmontagem *total*. Mas isso não significa saber já o intervalo que medeia até àquilo a que Jünger também chama a *culminação do nihilismo*¹⁰² (até a essa culminação que corresponde a um afundamento total). Estas três componentes formam uma frente de opacidade relativa à localização precisa do “meridiano zero” (ou, como dissemos, à identificação da nossa posição relativamente a ele).

Mas há uma segunda frente que tem ver com o “para lá da linha”, com o “trans lineam” – ou, mais precisamente, com aquilo que se passa uma vez chegados ao “meridiano zero” e passados para lá dele. Essa segunda frente está referida desde o princípio de *Über die Linie* e encontra-se no centro do conflito de possibilidades para que Jünger aponta quando fala do “optimismo”, do “pessimismo” e do “derrotismo”¹⁰³. De facto, além de tudo o mais que não se sabe a respeito do “meridiano zero”, em última análise também *não* se sabe se *há algo para lá dele*, no sentido de algo que efectivamente corresponda a uma *saída* do campo de ruínas ou, como Jünger também diz, a um “contra-movimento” (*Gegenbewegung*)¹⁰⁴. É nesse sentido (e com todas as implicações que isso encerra) que se vai a caminho de uma *terra incognita* ou de *águas ainda por cartografar*. Em suma, vai-se a caminho de um *em-aberto*. É claro que Jünger fala de um *para-lá do nihilismo*, que a sua perspectiva se demarca tanto do “pessimismo”, quanto do “derrotismo” e que *Über die Linie* tem como trave mestra a convicção de que há efectivamente *algo para lá da “linha”* – de tal modo que esse *para-lá-da-“linha”* (o “trans lineam”) – é precisamente o seu objecto. Mas

¹⁰⁰ O que, por sua vez, significa que a proximidade *está sempre a aumentar*.

¹⁰¹ feito, isto é, de uma acumulação de “meridianos zero” parciais.

¹⁰² Cf. secção 18, p. 35.

¹⁰³ Cf. secção 4.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 5

acontece que, à semelhança do que diz sobre o próprio nihilismo, também o que diz sobre o *para-lá-dele* tem o carácter de um discurso mais *apofático* do que outra coisa.

Isso passa, em primeiro lugar, pelo facto de *Über die Linie* não chegar a apresentar propriamente nenhum fundamento suficiente para a afirmação de que há um *para-lá-da-“linha”* e de que vamos a caminho do *para-lá-da-“linha”*. Mas, em segundo lugar, também passa pelo facto de *Über die Linie* só dar, desse *para-lá-da-“linha”*, qualquer coisa como um “retrato-robot”, com traços puramente *formais*. Com efeito, tudo o que adianta a este respeito acaba por corresponder apenas à identificação de que um *para-lá-da-“linha”* (qualquer *para-lá-da-“linha”*) implicará isso que designa como “*eine neue Zuwendung des Seins*”¹⁰⁵ (ou seja, um novo *volvimento* – uma nova *doação* ou *dotação* do ser). Se virmos bem, o que está em causa neste enunciado (ou nos elementos que em *Über die Linie* são fornecidos para a determinação do seu sentido) não passa de uma fixação puramente *formal*. A noção de *Zuwendung des Seins*, tal como se desenha no enunciado de Jünger, significa o *surgimento* ou a *emergência* de algo a *opor ao resultado do processo de redução* (ou seja, de algo a *opor-se eficazmente ao nada*); mas, vendo bem, não chega a traduzir-se em qualquer identificação concreta do que poderá corresponder a esta ideia ou desempenhar tais funções. Quer dizer: o conceito de *Zuwendung des Seins* não exprime mais do que a *noção formal de viragem* relativamente à *consumação do nihilismo* (uma *noção formal de libertação* ou *emancipação* em relação ao poder do “ponto zero” ou do “meridiano zero” – ou seja, a *noção formal do advento e instauração de uma alternativa*). Na expressão *Zuwendung des Seins*, *Sein* significa um “*não-nada*” neste sentido (se assim se pode dizer, o que quer que seja de *outro*, diferente do que faz o nihilismo). Mas o que isso possa ser – eis o que é deixado inteiramente por determinar e a respeito do qual em *Über die Linie* reina o mais completo silêncio.

8. O duelo final no “meridiano zero”: “carácter” versus “Leviatã” total do nihilismo

Este *discurso indirecto sobre o nihilismo* – e sobre o “*para-lá-dele*” –, que é aquele que se encontra em *Über die Linie* (e, em particular, a forma como este discurso *indirecto* inclui a consideração da possibilidade de pura e simplesmente nem sequer haver nenhum “*trans lineam*”, nenhum *para lá do nihilismo*) tem também expressão num outro aspecto que assume contornos mais nítidos na parte final do ensaio – sobretudo nas secções 18 e seguintes. Trata-se de um aspecto que, como vimos, já se acha referido no princípio de *Über*

¹⁰⁵ *Idem*, p. 32.

*die Linie*¹⁰⁶ – mas que volta a ser focado no final. Ao mesmo tempo que foca o avassalador poder do nihilismo (ou, mais propriamente, o avassalador poder do seu processo de consumação), Jünger identifica o que se pode descrever como um foco de resistência, capaz de lhe fazer frente – situando-o naquilo que descreve como *carácter*. Vendo bem, Jünger recorre a várias expressões, além de *Charakter: Bereitschaft*¹⁰⁷, *Wille zum Opfer*¹⁰⁸, *Entscheidung*¹⁰⁹, *persönlicher Entschluß*¹¹⁰). Mas, quando assim fala de *prontidão*, de *vontade de sacrifício*, de *decisão*, de *decisão pessoal*, etc., é claro que, no fundamental, tem em vista a mesma capacidade de enfrentar ou arrostar, de fazer a travessia do deserto, etc., que também está em causa na noção de carácter. Trata-se de qualquer coisa da ordem da antiga *μεγαλοψυχία* (Jünger não usa o termo, mas a ideia está presente *in re*). Isso torna-se particularmente nítido quando fala de seres humanos *destemidos*¹¹¹ ou de seres humanos que *não temem a morte* (“*Menschen, die den Tod nicht fürchten*”¹¹²). Assim, segundo Jünger, em última análise, tudo depende da nossa *vontade* (da *força da nossa vontade e capacidade de decisão*). Isso não significa, de modo nenhum, que Jünger subestime a força do nihilismo (do processo de consumação do nihilismo), para cuja natureza avassaladora ele próprio aponta. De facto, Jünger chama a atenção para a forma como o próprio desenvolvimento e consumação do nihilismo chega a ameaçar a subsistência de qualquer foco de liberdade (da *liberdade* de que depende a possibilidade de qualquer elemento de *carácter*, de *vontade autónoma*, de capacidade de *decidir*, etc.). Quer dizer: na sua consumação, o domínio do nihilismo assume proporções tais que chega mesmo a pôr-se o problema de saber se não “seca” a própria fonte da liberdade (do carácter, da vontade) que, segundo Jünger, lhe poderia fazer frente.

Jünger formula a questão nos seguintes termos: “*Entscheidend bleibt, inwieweit der Geist sich die notwendige Zerstörung unterordnet, und ob der Wüstenmarsch zu neuen Brunnen führt. Das ist die Aufgabe, die unsere Zeit verbirgt. Insofern die Lösung vom Charakter abhängt, nimmt jeder an ihr teil*”¹¹³.

Vejamos um pouco mais atentamente o que aqui está em causa. Segundo Jünger, a ser possível uma travessia da linha do nihilismo consumado (uma travessia que *leve a algo de outro, para-lá-do-nihilismo*), tal travessia requer que sejamos capazes de ousadia em relação à *normalidade* e *normalização* nihilista de todas as esferas da vida. O problema que

¹⁰⁶ Cf. p. 18 do presente texto e também a nota 95.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 34.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 37.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cf. secção 20.

¹¹² *Idem*, p. 39.

¹¹³ *Idem*, p. 31.

Jünger levanta, ao suscitar a questão do “carácter”, é o problema de saber em que medida a própria *marcha do nihilismo* (o processo de erradicação de todas as referências de orientação, de todos os sistemas de coordenadas, de todos os pontos cardeais tradicionais), ao aproximar-se do “meridiano zero”, deixa margem para que o “carácter” ainda possa desempenhar um papel decisivo – ou se, pelo contrário, a consumação do nihilismo foi levada a um ponto tal que inviabilizou o *carácter* como recurso determinante para fazer frente ao nihilismo.

Vendo bem, para que o *carácter* – ou aquilo a que Jünger chama *substância* (*Substanz*)¹¹⁴ – ainda possa ter lugar é preciso que o processo de consumação ainda não tenha atingido o seu *terminus ad quem* (a consumação total, uma consumação sem “resto”). Há, nesse sentido, um nexo de *disjunção exclusiva* entre o nihilismo total e o *carácter* que lhe pode fazer frente.

A posição que Jünger tem em relação a este dilema (e tanto quer dizer: a posição que toma em relação à alternativa optimismo/pessimismo/derrotismo¹¹⁵) passa por duas teses fundamentais. Por um lado, Jünger, acentua a extraordinária força de que se reveste a invasão do nihilismo – como se trata de algo *omnipresente*, *esmagador*, etc. Mas, por outro lado, por mais que vinque este primeiro aspecto, Jünger insiste em que ele não é suficiente para inviabilizar completamente a possibilidade do *carácter* (de algo não inteiramente abandonado à invasão do nihilismo e capaz de constituir uma fonte de resistência contra ela).

Vejamos um pouco melhor estas duas teses.

A força do nihilismo consumado é de tal ordem que chega a poder falar-se, como Jünger faz, de uma *Unbezwinglichkeit* (da sua natureza *indomável*, *imbatível*, *invencível*)¹¹⁶. Segundo Jünger, a força do nihilismo consumado tem que ver com aquilo que podemos descrever, em termo militares, como uma *manobra de envolvimento*, que esmaga qualquer resistência entre duas “pinças” ou “tenazes” – ou a partir de duas frentes. Por um lado, o nihilismo ataca *do exterior* – pela sua omnipresença e pela esmagadora pressão que exerce sobre cada um. Mas, por outro lado, também ataca como que *por dentro*, tomando conta de todas as perspectivas que se têm (isto é, dominando, insidiosamente, os nossos próprios “olhos”: a própria forma como se vê). Quer dizer: por um lado, o nihilismo arrasa com a esmagadora desproporção entre a força do indivíduo e a da “maré” – isto é, do *mar nihilista* que o rodeia (o *mar do nihilismo* ao mesmo tempo como “demónio à solta”, presente em

¹¹⁴ *Idem*, p. 34.

¹¹⁵ Cf. p. 21 *supra*.

¹¹⁶ *Idem*, p. 35.

todo o lado, e força automática e imparável – que arrasta tudo ou a que tudo cede); por outro lado, o nihilismo também arrasa com a força esmagadora do vazio que põe no próprio centro de cada um e que *paralisa* qualquer vontade de resistência. É por isso que Jünger fala de uma *dupla tirania* (de um *tirano externo* e de um *tirano interno*)¹¹⁷ – e de dois grandes pavores (*Ängste*)¹¹⁸: “*Die Auseinandersetzung mit dem Leviathan, der bald als äußerer und bald als innerer Tyrann sich aufzwingt, ist die umfassendste und allgemeinste in unserer Welt. Zwei große Ängste beherrschen ja den Menschen, wenn der Nihilismus kulminiert. Die eine beruht auf dem Schrecken vor der inneren Leere und zwingt ihn, sich nach außen zu manifestieren um jeden Preis – durch Machtentfaltung, Raumbeherrschung und gesteigerte Geschwindigkeit. Die andere wirkt von außen nach innen als Angriff der zugleich dämonisch und automatisch mächtigen Welt*”¹¹⁹.

Como resulta do próprio passo que acabamos de citar, tocamos aqui a figura do *Leviatã* que se desenha em *Über die Linie* – e que na verdade representa uma das figuras fundamentais do ensaio de Jünger. Não se trata do *Leviatã* tal como foi descrito por Hobbes. Trata-se de uma *metamorfose* deste – da versão nihilista que toma lugar sob as suas escamas. Ora, a pretensão de Jünger é clara – o que ele pretende evidenciar é a possibilidade de a própria consumação do nihilismo trazer consigo a ascensão de uma potência global e invulnerável, o *Leviatã do vazio*: uma potência diante da qual o indivíduo pouco ou nada pode. O ponto decisivo que Jünger pretende vincar neste *Leviatã* a que faz referência em *Über die Linie* passa tanto pela semelhança com o *Leviatã* do Estado, quanto pela diferença – pela assunção de um outro carácter e de novas dimensões. Trata-se de uma *nova ordem* que, fundamentalmente, encontra na ciência e no saber os meios para a realização dos diversos tipos de “*wirtschaftliche, technische, politische Vereinfachungen*”¹²⁰ com que ela se legitima (os novos recursos abrem caminho para uma penetração do *Leviatã* até na própria esfera da *persönlicher Entschluß*, o qual, portanto, corre o risco de ser inteiramente absorvida). Assim, diferentemente da versão “clássica”, o *Leviatã do nihilismo*, com que Jünger nos pretende confrontar, está longe de se reduzir a uma tirania do exterior. Isso implicaria, ainda assim, a subsistência de um *último reduto de resistência* – o reduto do interior. Ora, o *Leviatã* de que se fala em *Über die Linie* – o *Leviatã* do nihilismo consumado – não é apenas um *Leviatã exterior*. É também um *Leviatã interior*. Ou melhor: o que Jünger procura pôr em evidência é a forma como o nihilismo faz aparecer qualquer coisa como um *Leviatã total*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Idem*, p. 37.

Radica aqui a *diferença específica* do conceito de Jünger por contraste com o de Hobbes. Como resulta da secção 18 (e já se desenha com nitidez no passo citado), o *Leviatã* do nihilismo não se afirma somente como um tirano do exterior: esta tirania exterior é sempre já correlativa de uma tirania que se hospedou no interior do próprio humano. A cooperação entre os dois tiranos (ou as duas componentes do *Leviatã total* que *Über die Linie* procura pôr em evidência como *Leviatã* próprio da consumação do nihilismo) vem ilustrada do seguinte modo na secção 18: “Wenn es gelänge, den Leviathan zu fällen, so müßte der nun freigewordene Raum erfüllt werden. Zu solcher Setzung aber ist die innere Leere, der glaubenslose Zustand unfähig. Aus diesem Grunde wachsen, wo wir ein Abbild des Leviathans stürzen sehen, gleich Köpfen der Hydra neue Bildungen hervor. Die Leere fordert sie”¹²¹.

É em relação a este *Leviatã total* e verdadeiramente *omnipresente* – um *Leviatã* que não se reduz somente à tirania dos mecanismos do Estado, antes invade todas as esferas de sentido (empobrecendo-as e esvaziando-as), de tal forma que corrói os próprios alicerces e fundamentos do “carácter” – que se põe o problema do “carácter” (da possibilidade do “carácter” como fonte de resistência à invasão do nihilismo).

Mas é aqui, ao acentuar a capacidade de invasão do *Leviatã total* e como ele parece ter um poder de *penetração total*, a que nada se subtrai, que Jünger faz entrar em cena a sua segunda tese fundamental sobre a relação de forças entre o *Leviatã* da consumação do nihilismo e o “carácter” enquanto *fonte de resistência ao Leviatã*. Com efeito, Jünger fala de *Unbezwinglichkeit* para acentuar justamente que ela é mais aparente do que real (e que a sua força consiste, em grande e decisiva parte, na forma como consegue *criar a convicção* – quer dizer, segundo Jünger, a ilusão – de ser uma *Unbezwinglichkeit* real). Assim, referindo-se às duas “pinças” ou “tenazes” da manobra de envolvimento realizada pelos dois tiranos (o tirano externo e interno), Jünger escreve: “Auf diesem Doppelspiele beruht die Unbezwinglichkeit des Leviathans in unserer Zeit. Sie ist illusionär; darin liegt ihre Macht. Der Tod, den sie verheißt, ist illusionär, und darum ist er fürchterlicher als der des Schlachtfeldes. Auch starke Krieger sind dem nicht gewachsen, ihr Auftrag führt über die Illusionen nicht hinaus. Daher muß Kriegeresruhe verblasen, wo letzte, dem Scheine überlegene Wirklichkeit gefordert wird”¹²².

É a esta luz que se deve entender a questão suscitada no princípio da secção 20: “Damit erhebt sich die Frage, ob selbst auf beschränktem Felde noch Freiheit möglich ist”¹²³. Não se trata de saber se a liberdade ainda tem condições para surtir algum efeito (é

¹²¹ *Idem*, p. 35-36.

¹²² *Idem*, p. 35.

¹²³ *Idem*, p. 38.

capaz de opor ao *Leviatã* do nihilismo consumado um mínimo de resistência *efectiva*, com força para lhe “bater o pé” de forma eficaz, etc.). Trata-se de saber se ainda há, de todo em todo, *alguma margem* subtraída ao poder de absorção total (de normalização total) do nihilismo consumado. É isso que se expressa quando Jünger pergunta se a liberdade ainda é possível mesmo que num *âmbito restrito* (*auf beschränktem Felde*). De facto, o *Leviatã* do nihilismo é de tal ordem que abre a porta à *possibilidade de a liberdade pura e simplesmente não subsistir* (*a não ser como ilusão*) *nem mesmo num âmbito restrito*.

Ora, a tese de Jünger é que a invasão do nihilismo consumado ainda não é total – que há territórios a que o seu poder não chega, e que esses são os territórios que mantêm de pé a possibilidade de liberdade (sc. a possibilidade do “carácter” e da resistência ao nihilismo).

A esses territórios ainda intactos (a essas bolsas de resistência, ainda fora da alçada dos dois tiranos referidos), Jünger chama *Wildnis*: “*Die Freiheit aber wohnt nicht im Leeren, sie haust vielmehr im Ungeordneten und Ungesonderten, in jenen Gebieten, die zwar organisierbar, doch nicht zur Organisation zu zählen sind. Wir wollen sie die Wildnis nennen; sie ist der Raum, aus dem der Mensch nicht nur den Kampf zu führen, sondern aus dem heraus er auch zu siegen hoffen darf. Das ist dann freilich keine romantische Wildnis mehr. Es ist der Urgrund seiner Existenz, das Dickicht, aus dem er eines Tages wie ein Löwe hervorbrechen wird*”¹²⁴. Para se perceber bem o sentido desta noção, tal como Jünger a concebe, há que ter em atenção que, em *Über die Linie*, o termo *Wildnis* é oposto a *Wüste* (enquanto este exprima a ideia de deserto) e descrito justamente como “oásis”: “*Gibt es doch auch in unseren Wüsten Oasen, in denen die Wildnis blüht. Jesaja erkannte das in ähnlicher Wendezeit. Das sind die Gärten, zu denen der Leviathan nicht Zutritt hat, um die er mit Ingrimmschweif*”¹²⁵. Esta contraposição mostra que não se trata propriamente da ideia de deserto, mas como que a de um *descampado*, de algo *selvagem* (não domesticado, etc.). Precisamente por isso Jünger fala de oásis. O que caracteriza a *Wildnis* para que aponta é justamente o facto de se manter à margem de tudo aquilo que é invadido pelo nihilismo – pelo poder do *Leviatã* descrito por Jünger. Na descrição deste último, tudo se passa como se todo o território da “cidade dos homens” (isto é, para falar como Platão, tanto da cidade grande, quanto da “pequena cidade” de cada um) estivesse desertificado pela invasão do nihilismo consumado, do *Leviatã* nihilista – de sorte que só aquilo que fica fora da cidade (a *Wildnis*, o *descampado*, o *ermo*)¹²⁶ pode desempenhar as funções de oásis em relação ou, como Jünger também diz, de jardim¹²⁷, em relação a tal deserto.

¹²⁴ *Idem*, p. 39.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ E tanto quer dizer, aquilo que escapa à cidade caída sob o poder tanto do tirano exterior quanto do tirano interior.

¹²⁷ *Ibidem*.

Por outras palavras, segundo Jünger, existem pontos de *não-absorção* no nihilismo e estes pontos que Jünger vê como zonas de sobrevivência do carácter e, ao mesmo tempo, postas sob dependência dele, têm que ver com aquilo que, em *Über die Linie*, é apresentado como o solo primordial da existência (“*der Urgrund seiner Existenz*”¹²⁸). O território selvagem (*die Wildnis*) corresponde, se assim podemos dizer, a bolsas de resistência que o ser humano pode encontrar *em si mesmo*, ou seja, a núcleos de *primitividade* que sobrevivem mesmo onde tudo o resto já está em ruínas. O território selvagem corresponde a domínios onde fervilha o *inordenado* (*das Ungeordnete*) e o *indiferenciado* (*das Ungesonderte*).

Nas secções 20 e 21 de *Über die Linie*, Jünger expõe a sua identificação disto que assim designa como *Wildnis* – e que corresponde, na sua perspectiva, a um núcleo (ou melhor, a três núcleos) – de algo *elementar e irreduzível*, que se mantém preservado, intacto, em relação à invasão nihilista. Não cabe seguir aqui em pormenor os diversos aspectos que procura pôr em relevo, mas importa focar ao menos o mais fundamental.

Como vimos, Jünger identifica essencialmente três domínios daquilo a que chama *Wildnis*. O primeiro tem que ver com a *morte* (com a relação com a morte) e com a forma como a morte resiste ao fenómeno da redução (no sentido acima referido). Na sua perspectiva, trata-se de algo por sua própria natureza *irreduzível* – *avesso ao esvaziamento de significado* que é próprio da consumação do nihilismo. Isso não significa, naturalmente, que a morte seja uma fonte de *Zuwendung des Seins* – significa, sim, que resiste à banalização (ou, como dissemos, resiste ao olhar de “desmontagem” do “criado de quarto psicológico” referido por Hegel). É também isso que está em causa quando Jünger associa a morte e a ideia de transcendência e apresenta ambas como inimigos naturais do nihilismo. É verdade que nada impede a ocorrência de numerosos fenómenos mediante os quais a própria morte se vê “neutralizada”, tratada com “pinças”, reduzida a versões mais ou menos “higiénicas”, que a “normalizam”, apresentam como algo “natural”, etc. Mas aquilo que Jünger procura pôr em evidência é que a morte (e podemos acrescentar: em especial a morte própria ou a daqueles que nos são próximos) tem, de todo o modo, um potencial de resistência, de irreduzibilidade, de *insubmissão*, à invasão do deserto da indiferença nihilista.

O segundo domínio de *Wildnis* evocado por Jünger na secção 20 é *Eros*. Também aqui aquilo que está em causa é a *irrupção de algo primitivo* ou *elementar*, que mantém a sua força (e uma força que é *selvagem*, que resiste à redução, acende um “alguma coisa” absolutamente contrário ao *nada-em-causa* ou à *atmosfera de indiferença* própria do nihilismo). O que assim vale para *Eros* no sentido mais estrito vale também, segundo Jünger, para essa outra forma de *Eros* e de irrupção do *primitivo* ou do *elementar* que é

¹²⁸ *Ibidem*.

amizade entre seres humanos. Também ela constitui um foco de resistência aos dois tiranos do Leviatã nihilista: “*Der Eros lebt auch in der Freundschaft, die gegenüber der Tyrannis die letzten Prüfungen erfährt. Hier wird sie wie Gold im Ofen geläutert und erprobt (...) Ein Mensch genügt als Zeuge, daß die Freiheit noch nicht verschwunden ist. Doch seiner bedürfen wir. Dann wachsen uns die Kräfte zum Widerstande zu. Das wissen die Tyrannen und suchen das Menschliche im Allgemeinen und Öffentlichen aufzulösen – das hält das Unberechenbare, das Außerordentliche fern*”¹²⁹.

O terceiro domínio de *Wildnis* que Jünger identifica como foco de resistência à consumação total do nihilismo e terreno de sobrevivência da liberdade e do “carácter” é a arte: “*Durchaus verbunden sind Freiheit und musisches Leben, das dort zur Blüte kommt, wo innere und äußere Freiheit im günstigsten Verhältnis stehen. Noch trifft die musische Schöpfung, das heißt das Kunstwerk, innen und außen auf enormen Widerstand. Das macht sie um so verdienstlicher. Auch an das Kunstwerk saugt sich das Nichts mit ungeheurer Kraft; das macht den Zeugungsakt bewußt*”¹³⁰. Também neste caso, o que está em causa é uma irrupção do elemento primitivo, que não se deixa domesticar pela organização e normalização nihilista. É claro que também neste caso há tentativas de redução sc. de absorção na engrenagem nihilista. Mas aquilo que Jünger procura fazer ver é que, mesmo assim, se trata, de todo o modo, de um domínio marcado pela presença de algo *selvagem* e *primitivo* no sentido acima referido – que resiste à normalização e ao não-estar-nada-em-causa nihilista. Na descrição de Jünger, a arte é um território de *afirmação* irredutível – de inconformismo em relação aos dois tiranos nihilistas.

Tudo isto de tal modo que, por outro lado, esta concepção não exprime nenhuma forma de “esteticismo” (de compreensão da arte como um sucedâneo da religião, das suas liturgias, etc. – fenómenos que, na verdade, correspondem muito mais a uma das tentativas de *domesticação nihilista* da *Wildnis*). Que assim é, vê-se claramente quando Jünger fala da afinidade entre os poetas e os pensadores. O que tem em mente está muito longe de ser o exercício de funções públicas de “ideólogos” – ou de uma variedade peculiar de “bobos da corte”, mais ou menos sérios – da engrenagem nihilista. Tanto no caso dos poetas, quanto no dos pensadores (como da arte em geral, enquanto tem as características que a situam na *Wildnis*), o que está em causa é aquilo para que Jünger aponta quando fala de uma “*Wagnis (...) an den Grenzen des Nichts*”¹³¹.

Ou, dito de outro modo, em todos estes casos o que está em causa é nada mais nada menos do que aquilo que se fala nos conhecidos versos do *Patmos* de Hölderlin, a que é feita

¹²⁹ *Idem*, p. 40.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Idem*, p. 42.

alusão no princípio da secção 21: “*Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch*”¹³². Jünger escreve, referindo-se ao pensador: “*Zugleich wird er wohl auch dem Rettenden genähert, das Hölderlin mit der Gefahr zusammenschaut*”¹³³. Mas, o ponto decisivo, como claramente se mostra na secção 20, é o que há de equivalente a isto na própria arte – na forma como também ela é um território onde o confronto dos seres humanos com o seu destino rompe a dimensão do mero jogo ou entretenimento (mesmo que um entretenimento “culto”) a que pretende reduzi-la a “engrenagem nihilista”. É nesta alternativa que o peculiar diagnóstico traçado por Jünger em *Über die Linie* depõe: ou o nihilismo consegue finalmente aceder a esses redutos últimos e eliminá-los (destruir e absorver completamente a *Wildnis*)¹³⁴ ou existe um fundamento último na existência do humano a partir do qual sempre pode desabrochar uma nova resistência à invasão do nihilismo.

O palco em que este duelo tem lugar é, como Jünger vinca na secção 22, *cada um de nós*. Não se trata de algo que possa ser deixado para outrem: *nostra res agitur*. O nihilismo não está apenas fora de nós, à nossa volta, mas também *dentro de nós*. E a possibilidade de sair dele também não virá de fora – ela depende de nós: “*Wir sollten daher den Vorwurf [des Nihilismus] auf uns nehmen, und nicht bei jenen weilen, die rastlos nach Schuldigen auf der Suche sind. Der kennt am wenigsten die Zeit, der nicht die ungeheure Macht des Nichts in sich erfahren hat, und der nicht der Versuchung unterlag. Die eigene Brust: das ist, wie einst in der Thebais, das Zentrum der Wüsten- und Trümmervelt. Hier ist die Höhle zu der die Dämonen andrängen. Hier steht ein jeder, gleichviel von welchem Stand und Range, im unmittelbaren und souveränen Kampfe, und mit seinem Siege verändert sich die Welt. Ist er hier stärker, so wird das Nichts in sich zurückweichen. Es wird die Schätze, die überflutet waren, auf der Strandlinie zurücklassen. Sie werden die Opfer aufwiegen*”¹³⁵.

¹³² HÖLDERLIN, F., Patmos, in *Sämtliche Werke (Grosse Stuttgarter Ausgabe)*, Band 2, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1951, p. 165.

¹³³ JÜNGER, E., *Über die Linie*, op. cit., p. 42.

¹³⁴ Como é o caso que encontramos nas conhecidas distopias de ORWELL, G., 1984, Lisboa, Edições Antígona, 2004, e de HUXLEY, A., *O Admirável Mundo Novo*, Lisboa, Livros do Brasil, 2001.

¹³⁵ JÜNGER, E., *Über die Linie*, op. cit., p. 44.

A «linha» em Heidegger

1. O conceito de “linha”. “Trans lineam” e “de linea”: Primeiros sinais de distância.

Cerca de seis após a publicação do *Über die Linie* de Ernst Jünger, Heidegger responde-lhe com o seu *Über »die Linie«*, a que depois veio a dar o título *Zur Seinsfrage*. A semelhança entre os títulos pode sugerir que Heidegger retomaria a problemática do nihilismo no intuito de complementar a *óptica* de Jünger com um contributo próprio. Ora, na realidade, a intervenção de Heidegger acaba por apresentar algo muito diferente disso. É verdade que o texto de Heidegger se debruça sobre o *Über die Linie* e desenha uma interpretação dos seus traços fundamentais. Mas o que escreve é bastante mais complexo e comporta outros elementos. Por um lado, Heidegger aproveita este ensejo para falar da relação entre o desenvolvimento do seu próprio pensamento (em particular a partir dos anos trinta) e o pensamento de Jünger – e tanto quer dizer, ao mesmo tempo, para traçar um retrato global do pensamento de Jünger e esboçar uma história do que podemos descrever como a “recepção” de Jünger no seu próprio trabalho filosófico. De sorte que aquilo que encontramos no texto de Heidegger vai muito além do *Über die Linie* de Jünger. Por outro lado, o que Heidegger escreve acaba por ser bastante mais do que a complementação das perspectivas desenvolvidas por Jünger a partir de um ângulo *não inteiramente coincidente* – aquele que corresponde à perspectiva própria de Heidegger. É certo que em *Über die Linie* encontramos muitas formulações que, à primeira vista, podem sugerir que as diferenças entre Jünger e Heidegger passariam muito mais por deslocções da tónica do que por outra coisa. Mas, se ponderarmos todos os dados da questão e virmos bem o que Heidegger escreve, acaba por se desenhar um panorama muito distinto – e, na verdade, um panorama de vincado distanciamento (e mesmo de profunda divergência) em relação a uma grande parte das questões essenciais.

Não cabe seguir aqui todos os aspectos que teriam de ser considerados numa análise detida de *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* e da sua relação já com o *Über die Linie* de Jünger, já com o resto da sua obra. Também não se pode seguir os nexos que ligam *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* ao resto do *corpus* heideggeriano – e muito em especial ao volume noventa da *Gesamtausgabe* que reúne textos de Heidegger relativos a Jünger. Também aqui temos de nos cingir a alguns pontos que nos parecem poder desempenhar as funções como que de *chaves*. Sendo assim, os aspectos essenciais que pretendemos pôr em foco têm que ver com a forma como a contínua referência a pontos de afinidade entre o pensamento de Jünger e o seu próprio pensamento não impede Heidegger de propor uma reflexão sobre a linha (quer dizer, sobre o “ponto zero”, sobre o “meridiano zero”, sobre a “linha crítica”) que a concebe em termos muito diferentes dos de Jünger – e, na verdade, em

termos de tal modo diferentes que justificam que o título inicial tenha acabado por dar lugar ao novo título *Zur Seinsfrage* e fazem que esta mudança seja tudo menos accidental e exprima a grande inflexão de perspectiva que se esconde se ligarmos apenas aos pontos de afinidade. De facto, um dos maiores interesses de uma análise dos textos aqui em causa é a forma como mostra que as duas concepções da questão do nihilismo que neles estão em jogo podem ter, ao mesmo tempo, tantos pontos de contacto e uma tão grande e tão profunda divergência entre si.

No ponto de partida deste distanciamento, está algo que encontra expressão no próprio título inicialmente adoptado por Heidegger para o seu texto: *Über »die Linie«*. A inclusão das aspas parece exprimir, antes do mais, a intenção de analisar o próprio texto de Jünger e, em especial, o seu conceito central. Isso significa desde logo que Heidegger toma a própria perspectiva proposta por Jünger como objecto de análise – de tal modo que, se assim se pode dizer, assume a posição de uma “meta-perspectiva” ou de uma perspectiva de *segundo grau* a seu respeito. Mas, em segundo lugar, a assunção deste ponto de vista sobre o próprio escrito de Jünger não significa de maneira nenhuma que o texto de Heidegger tenha que ver, então, com uma tentativa de interpretação do *Über die Linie* de Jünger, que não lida directamente com os problemas em questão ou que só lida com esses problemas à luz do que Jünger procura fazer ver a seu respeito. Sucede justamente o contrário. A perspectiva desenhada por Heidegger é uma perspectiva sobre o texto de Jünger porque vê o próprio texto de Jünger (quer dizer, o seu diagnóstico ou a forma como Jünger faz o seu *diagnóstico da falta de um diagnóstico*) como uma parte do problema ou do fenómeno em causa – como um momento do processo do nihilismo, sobre o qual também Heidegger se debruça. Por outras palavras, Heidegger procura a) situar Jünger no próprio quadro do nihilismo, b) perceber a tentativa de ganho de alguma clarividência, por parte de Jünger, como uma tentativa que se mantém prisioneira de opacidade de que ela própria (e a sua focagem da opacidade) não se dá conta e c) produzir um outro reconhecimento do nihilismo a partir da própria análise de como aquilo que Jünger diz sobre a “linha” e a “passagem da linha” ao mesmo tempo *já vê e deixa escapar* o seu objecto.

Ao fazê-lo, Heidegger retoma, no fundamental, os traços vinculados por Jünger no seu ensaio. Está em causa a “linha” ou “meridiano zero”, a identificação do ponto de saída do nihilismo¹³⁶. Esse “meridiano zero”, lembra Heidegger, é caracterizado igualmente por Jünger como o “ponto zero” (*Nullpunkt*). “Linha”, “linha crítica”, “meridiano zero”, “ponto zero” – estas são, como vimos, as metáforas a que Jünger recorre para descrever a

¹³⁶ «Ihre Lagebeurteilung geht den Zeichen nach, die erkennen lassen, ob und inwiefern wir die Linie überqueren und dadurch aus der Zone des vollendeten Nihilismus heraustreten» (Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, p. 214).

consumação do nihilismo. Como também vimos, estas metáforas têm que ver com a identificação do fenómeno da *redução* como sintoma fundamental do nihilismo e também com a detecção do movimento mediante o qual essa redução tende globalmente para um *terminus*, para qualquer coisa como uma *redução total*. Por outro lado, esta “linha” correspondente à *consumação total* do nihilismo designa ao mesmo tempo um problema – que é o de saber que é que se passará quando estiver consumado este processo: que é isso que virá *depois da consumação global do nihilismo*. Além disso, como também vimos, quando Jünger fala da “linha”, o que está em causa é a tese de que já estamos *muito próximo* dela (de que nós somos nessa proximidade – ou seja, de que somos esse *ir-a-caminho-da-consumação-global-do-nihilismo*, já muito *próximo* dela) – que é essa a nossa situação, que é esse o nosso paradeiro. Ora, segundo indica, a forma como Heidegger adopta esta conceito de Jünger em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* não traduz apenas um “empréstimo” conceptual. Ela significa antes um dos pontos de afinidade entre a sua perspectiva e a perspectiva desenhada por Jünger. Quer dizer, segundo tudo indica, também para Heidegger vale a descrição de Jünger – a descrição segundo a qual nos encontramos já *perto da “linha crítica”, a caminho dela* – mais: num a-caminho de facto *já muito próximo*.

Mas, se Heidegger parece retomar isto de Jünger, tal não significa necessariamente que concebe o nihilismo e que concebe a “linha” (o “ponto zero”, o “meridiano”, etc.) exactamente da mesma forma que Jünger e que a compreensão heideggeriana da nossa proximidade à “linha” navegue nas mesmas águas que a de Jünger. De facto, pode-se e deve-se perguntar – quando Heidegger e Jünger falam do nihilismo, falarão da mesma coisa? E, se a compreensão que têm do nihilismo não for a mesma, quais as consequências que isso acarretará para a compreensão da “linha”? Quer dizer, então, quando Heidegger e Jünger falam da “linha” e da nossa posição *já perto dela*, falarão da mesma coisa?

Desde o princípio, Heidegger dá indícios de que a resposta a esta pergunta não é necessariamente positiva. Importa agora prestar-lhe atenção. Em primeiro lugar, Heidegger acentua um aspecto do conceito de “linha”, tal como se acha desenhado por Jünger: aquele que tem que ver com o facto de a “linha crítica” que constitui como que o ponto de fuga do nihilismo tanto poder ser uma linha de passagem ao nada quanto uma linha de passagem a um novo “volvimento” ou “doação/dotação do ser” (“*Die ihn bezeichnende Linie ist die kritische Linie. An ihr entscheidet sich, ob die Bewegung des Nihilismus im nichtigen Nichts verendet oder ob sie der Übergang in den Bereich einer »neuen Zuwendung des Seins« ist*”¹³⁷). Como vimos, essa alternativa estava prevista no escrito de Jünger e a sua indecisão (o seu carácter em aberto) constituía um dos principais factores em virtude dos quais o movimento em direcção à “linha” é um movimento a caminho de uma *terra incognita* ou de

¹³⁷ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 386.

“águas não cartografadas”. Mas sendo assim, não deixa de se fazer notar uma insistência neste em-aberto, que constitui de certo modo uma das mudanças na colocação da tónica.

A esta primeira mudança de colocação da tónica vem juntar-se uma segunda, que é subtil, mas nem por isso menos significativa. Enquanto Jünger fala sobretudo da “linha”, Heidegger introduz o conceito de *zona*. É claro que, em última análise, mesmo que não recorra a este conceito ou não lhe de relevo, também Jünger fala de qualquer coisa como uma *região* do “meridiano zero”, do campo de proximidade dele, etc. Ainda que só implicitamente, a travessia na proximidade do “meridiano zero” ou da “linha crítica” – que é aquilo que está em causa no texto de Jünger – é uma travessia daquilo a que Heidegger chama a *zona* do “meridiano zero”. Mas, sendo assim, este facto não anula que a utilização, por parte de Heidegger, do conceito de *zona* não é inteiramente “inocente” ou desprovida de significado. Vendo bem, ela reflecte a mudança de tónica correspondente à insinuação de que aquilo que nos define ou define a nossa situação, muito mais do que uma linha é uma *zona* – com tudo o que uma zona significa em matéria de *extensão*, tanto no espaço quanto no que diz respeito ao *tempo* ou à *duração* da sua travessia. Nada disto quer dizer que a própria linha (enquanto corresponde à *redução* ou *implosão total*) não tem, então, nenhuma importância e que não faz diferença *ter chegado* à “linha” ou estar na proximidade dela (a caminho dela já na proximidade dela). Significa, sim, que – enquanto em *Über die Linie* quase sempre se fala da proximidade da linha como um espaço “interino”, de *passagem* (de tal modo que da opacidade reconhecida por Jünger não faz parte a opacidade relativa à própria possibilidade de esse “entre” se revelar ele próprio, se assim se pode dizer, um *estado*, com a sua própria capacidade de ficar, de se “perpetuar”, etc., e de contrariar assim esse traço de “interinidade” que Jünger acentua) –, Heidegger, pelo contrário, põe a tónica nessa possibilidade (ou no que há de indeciso entre as várias alternativas em confronto, isto é, no facto de a situação ser ainda mais *opaca*, turva, *enevada* do que aquilo para que Jünger aponta).

Mas isto, por sua vez, ainda não é tudo. Com efeito, estas duas mudanças de tónica estão ligadas a uma terceira modificação na forma como Heidegger retomou o conceito de linha proposto por Jünger. Essa terceira modificação também aparece como uma deslocação da tónica na compreensão do título *Über die Linie*. Em *Über die Linie* de Jünger, a tónica está posta no substantivo, permanecendo a proposição “über” não apenas num segundo plano, mas numa posição, se assim se pode dizer, inteiramente *átona*. Heidegger, ao invés, põe todo o peso na proposição – e de tal modo que desenha, a partir dela, um rumo alternativo ao que é sugerido por Jünger no seu ensaio. Com efeito, como se lembra logo no início de *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage*, a proposição *über* pode ser lida de duas formas distintas. Por um lado, pode ser compreendida no sentido de “para lá” a que corresponde o termo latino “trans” ou o termo grego “μετά”. É a formulação que encontramos na

Lagebeurteilung de Jünger. *Über die Linie* corresponderia, assim, a uma travessia ou passagem *para lá* da linha. Contudo, o termo *über* e a possibilidade de interpretar a expressão “*Über die Linie*” não se esgota nesta primeira acepção. Também pode ser compreendido no sentido de “sobre” ou “acerca de” a que corresponde o termo latino “de”. Ora, esta insistência nos dois sentidos que pode ter a expressão “*Über die Linie*” dá lugar à acentuação de um contraste. Segundo Heidegger, a perspectiva desenhada por Jünger é uma perspectiva relativa à primeira acepção e tem no seu centro a ideia da *passagem além da “linha”* – da *travessia da “linha”*, do ir *para lá* dela, etc; pelo contrário, a perspectiva proposta por Heidegger pretende *concentrar-se na própria linha enquanto tal* – quer dizer, na própria consumação do nihilismo, na *zona do “meridiano zero” enquanto tal*. Heidegger di-lo, com toda a nitidez, em diversas formulações de que a seguinte constitui um exemplo: “*Der von Ihnen dargelegten ärztlichen Lagebeurteilung möchte meine Erörterung begegnen. Sie schauen und gehen über die Linie hinüber; ich blickte erst nur auf die von Ihnen vorgestellte Linie*”¹³⁸.

O campo que Heidegger delimita para a sua intervenção é, assim, completamente diferente daquele que se acha fixado no ensaio de Jünger. Este está, todo ele, concentrado no *terminus ad quem* do movimento que identifica – como que numa *prospecção* dele. Podemos dizer que Jünger dirige o seu olhar *para lá da fronteira* – sobretudo nessa direcção. Heidegger, pelo contrário, pretende focar o *lado de cá* da fronteira da consumação do nihilismo. Por outras palavras, a perspectiva que desenvolve *de linea* – sobre a “linha” – é propriamente uma perspectiva de *reconsideração do nihilismo*, que se caracteriza precisamente por *não dar por assente o reconhecimento proposto por Jünger* (ou seja, que se caracteriza por, nesse sentido, *voltar atrás*). De sorte que, ainda que Heidegger diga que as duas perspectivas em causa estão ligadas por um nexo de pertença (ou que a *Lagebeurteilung trans lineam* de Jünger inclui em si o *de linea* proposto por Heidegger)¹³⁹, na verdade o que começa a ganhar contornos é um *distanciamento* em relação ao diagnóstico de Jünger (ou mais precisamente ao diagnóstico da falta de diagnóstico, na forma produzida por Jünger em *Über die Linie*) e a entrada em cena de uma outra forma de fazer esse diagnóstico – que, na verdade, como já se verá, corresponde a uma outra forma de fazer o diagnóstico da falta de diagnóstico.

¹³⁸ *Idem*, p. 389.

¹³⁹ «Ihre Lagebeurteilung unter dem Namen trans lineam und meine Erörterung unter dem Namen de linea gehören zusammen. Jene schließt diese ein» (Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, p. 386).

2. A aparição de um estranho τόπος – *Lagebeurteilung* e *Erörterung*

Se um dos conceitos que exprimem a deslocação da tónica e a mudança de perspectiva introduzida por Heidegger é o conceito de “zona” (de “zona do meridiano zero”, de zona da “linha”, etc.), este conceito vem dar lugar a um outro conceito que melhor permite definir aquilo que está em causa nesse “*voltar atrás*” em relação a Jünger (ou nessa *reconsideração do diagnóstico de Jünger* que Heidegger propõe). Esse conceito é o conceito de *Ort*, lugar. Se a *Lagebeurteilung* de Jünger está voltada sobretudo para o *trans lineam*, o que está em causa na perspectiva desenvolvida por Heidegger como uma perspectiva *de linea* é, por sua vez, uma *Erörterung*, uma *determinação do lugar*.

Mas que é que isto quer dizer? Heidegger fala de qualquer coisa como uma *determinação do próprio lugar* onde se situa a “zona” da consumação do nihilismo – e é a essa *determinação do lugar* (*Ort*) que, jogando com a etimologia da palavra, dá o nome de *Erörterung*. Este termo, comumente usado para exprimir a ideia de *discussão, análise, exame de algo*, assume aqui as funções de *terminus technicus*, para designar especificamente a iniciativa de *localização* ou *determinação do lugar* que Heidegger tenta levar a cabo relativamente à zona do “meridiano zero” sc. à região do nihilismo consumado (sc. já próximo da sua consumação total) que também ele reconhece como sendo “onde estamos”¹⁴⁰.

Uma leitura mais apressada pode deixar despercebido este conceito – nem sequer dá por ele. Mas, vendo bem, Heidegger é muito preciso neste ponto e contrapõe a *Lagebeurteilung* de Jünger e a *Erörterung* que ele próprio propõe, de tal modo que, no ponto de partida, o que define o contraste entre as duas perspectivas – a de Jünger e a de Heidegger – é a dupla oposição entre 1) o *trans lineam* e o *de linea*, e 2) a *Lagebeurteilung* de Jünger e a *Erörterung* de Heidegger¹⁴¹.

Grosso modo pode-se dizer que o *de linea* define a direcção para que se olha e o conceito de *Erörterung* – *localização* ou *determinação do lugar* – define o *modus operandi* ou aquilo que se procura levar a cabo nessa direcção.

¹⁴⁰ Tal como é usado em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage*, o termo *Erörterung* tem, por assim dizer, três camadas de sentido. Por um lado, preserva a ligação com o sentido mais comum – o que está em causa é uma análise, uma discussão, etc. Por outro lado, essa análise tem a forma de uma determinação do *lugar* (de uma *Erörterung*): o *lugar* (aquilo a que Heidegger chama o lugar) está no centro da análise em causa, define a sua orientação, etc. Finalmente, o lugar em causa nesta *Erörterung* é o lugar da zona do “meridiano zero” ou da “linha”, no sentido de Jünger.

¹⁴¹ Veja-se em especial o passo citado na nota 139 *supra*. Veja-se também: «Der von Ihnen dargelegten ärztlichen Lagebeurteilung möchte meine Erörterung begegnen. Sie schauen und gehen über die Linie hinüber; ich blickte erst nur auf die von Ihnen vorgestellte Linie» (*Idem*, p. 389).

Vejam os um pouco melhor o que está aqui em causa. Trata-se de reconsiderar a *zona* do “meridiano zero”, em que – como se viu – Heidegger põe a tónica. Por outro lado, trata-se de *voltar a ela*, de a reconsiderar, isto é, de rever o reconhecimento do nihilismo produzido por Jünger, no modo daquilo que Richard Polt designou como uma “*Wegbesinnung*”¹⁴². O *lugar* somente poderá surgir por meio dessa *Wegbesinnung* e é esse percurso de pensamento que Heidegger constrói no diálogo com o seu interlocutor, Jünger.

Quando fala do *lugar* e da necessidade de *determinar o lugar*, Heidegger certamente tem presente que Jünger circunscreve o nihilismo como algo que se situa entre o não-nada (o não-nihilismo) que o processo de redução nihilista desmonta e a total consumação do nihilismo – que, como vimos, se caracteriza pelo seu carácter indeterminado no que diz respeito àquilo a que leva (ao que haverá para lá dela). Em certo sentido, poderíamos dizer que falta determinar o lugar porque, como vimos, o *terminus ad quem* do processo não tem localização precisa no mapa: situa-se numa *terra incognita* ou em “águas não cartografadas”. Mas parece claro que não é isso que Heidegger tem em vista quando fala do lugar e da necessidade de determinar o lugar. Na forma como Jünger fala, não há qualquer referência a *indeterminação* ou *déficit de localização* no que diz respeito ao *terminus a quo* da travessia em que nos encontramos – em certa medida, as coisas são descritas como se a opacidade estivesse, se assim se pode dizer, *toda para a frente* (fosse fundamentalmente uma opacidade no que diz respeito à prospecção) e não houvesse deficit de determinação quanto ao lugar *de que se vem* e onde ainda se está. É claro que, por outro lado, isto não é inteiramente assim: Jünger vinca, com muita nitidez, que o nihilismo se mantém subtraído no seu centro, que toda a perspectiva a que acedemos a seu respeito é periférica e que, em última análise, não sabemos bem com que é que estamos a lidar ao termos de nos haver com ele. Mas há, no texto de Jünger, uma aceitação dessa opacidade como algo adquirido e uma não-insistência na tentativa de a dissipar. A luta com a opacidade está canalizada para a direcção “prospectiva” de que se falou. Ora, quando fala de *Erörterung* da zona (também podemos dizer, de localização da zona do “meridiano zero”), Heidegger aponta precisamente para esta opacidade – para uma iniciativa de confronto com ela, de luta contra ela. A pergunta central é portanto: *onde se situa o próprio nihilismo? Qual é o seu lugar* (qual é o lugar disso de que Jünger descreve os sintomas – e, na verdade, *qual é o lugar disso que é “comido” pelo nihilismo, dissolvido ou reduzido por ele*: o não-nihilismo que, na zona do “meridiano zero”, já escassamente sobrevive e está, de todo modo, a esboroar-se).

¹⁴² POLT, R., *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, New York, Cornell University Press, 2006, p. 88.

Heidegger começa por apresentar o lugar da linha nos seguintes termos: “*Wenn wir beim Bild der Linie bleiben, dann finden wir, daß sie in einem Raum verläuft, der selbst von einem Ort bestimmt wird. Der Ort versammelt. Die Versammlung birgt das Versammelte in sein Wesen*”¹⁴³. Há aqui duas determinações importantes. Em primeiro lugar, o “lugar” é, acima de tudo, um “lugar” de reunião (*Versammlung*) – não, porém, no sentido de um lugar accidental (onde aquilo que, de todo o modo, já é – e já é *independentemente do lugar em causa – acidentalmente se reúne*), mas sim no sentido de um “lugar” essencial, de um “lugar” originário – que é o “lugar” originário daquilo que reúne e dá origem a tudo aquilo que reúne justamente na forma da sua reunião¹⁴⁴. Trata-se, portanto, da peculiar estrutura a que fizemos referência na introdução – a estrutura da *constituição transcendental*, que tem de próprio justamente esta *convocação originária a partir de qualquer coisa como aquilo a que Heidegger aqui chama “lugar”* e que constitui a *instância ou proto-determinação originária* de todas as outras e, nessa medida, o “lugar” delas. É algo desta ordem que está em causa quando Heidegger escreve em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* que a reunião *abriga o reunido na sua essência*¹⁴⁵.

Estes elementos permitem-nos uma primeira circunscrição do que está em causa na *Erörterung* (determinação do lugar ou localização do nihilismo), para que Heidegger aponte. Trata-se do lugar que originariamente reúne (quer dizer, abre, acende) todo o campo do nihilismo – e na verdade, como já veremos, não apenas todo o campo do nihilismo, mas também o campo daquilo sobre o que o nihilismo se abate, com que convive e em cuja redução ou desmontagem consiste. Trata-se da unidade originária de tudo isto – se assim se pode dizer, da possibilitação ou (usando um conceito a que Heidegger recorre no final do anos vinte, por exemplo, no volume 29/30) do possibilitante (*das Ermöglichende*) de tudo isto¹⁴⁶.

¹⁴³ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 386.

¹⁴⁴ De modo que a *própria reunião (Versammlung)* é que é *originária*.

¹⁴⁵ *Wesen*, que aqui traduzimos grosseiramente por *essência*, não deve ser entendido no sentido da *essentia* (a romanização do termo grego οὐσία). *Wesen* (ou *Wesung*) é aqui entendido no “sentido verbal” e possui um carácter *não ôntico*, isto é, não diz respeito aos entes, mas ao *advento* ou ao *estar-aceso* de uma origem do sentido em cujo horizonte têm lugar (“rosto”, sentido, ser) todos os entes. É em relação a este estar-a-ser ou estar-aceso a partir de um lugar que acende (isto é, a partir de uma totalidade cuja essência reunidora abriga em si uma totalidade de reunidos a que ela mesma dá lugar) que Heidegger circunscreve aquilo que é visado na sua *Erörterung* – na *Erörterung* que contrapõe à *Lagebeurteilung* de Jünger. Não se trata tanto de tentar perceber a posição em que nos encontramos relativamente à linha do nihilismo, quanto de procurar descobrir a essência (o *Wesen* verbal) deste lugar e, nessa medida, o enigmático início (*Anfang*) que constitui essa essência (esse *Wesen* verbal).

¹⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe* 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 215ss., 223ss., 247, 251, 526-530.

Desenha-se assim, um pouco mais nitidamente, a direcção alternativa, oposta à de Jünger, que é proposta por Heidegger. Trata-se de uma focagem da região da “linha”, que tem o carácter de uma *Erörterung* – de uma tentativa de *determinação do lugar dessa região*, isto é, de uma determinação da *origem essencial* dela. O que Heidegger propõe pretende ser a determinação do lugar (e, nesse sentido, a determinação da *proveniência*, da *Herkunft*) tanto do nihilismo sc. da consumação do nihilismo, quanto disso mesmo que o nihilismo deita abaixo, corroi, desmonta. Ao traçar esta direcção de inquérito como direcção alternativa à de Jünger, Heidegger – por mais que insista em que as duas se completam – está a sugerir que o diagnóstico proposto por Jünger não presta suficiente atenção à pergunta “*que é o nihilismo?*” e “*de onde vem o nihilismo sc. a consumação do nihilismo?*” – duas perguntas que, no fundamental, apresenta como sendo *exactamente a mesma*. Assim, se é verdade que Heidegger concorda com Jünger em relação ao facto de a nossa época histórica ser a época do nihilismo consumado, esse assentimento encerra em si uma divergência de fundo – nada garante que esteja esclarecida a questão de saber que consumação é essa: *de que é que ela é consumação*. Ao opor o método da *Erörterung* à *Lagebeurteilung* de Jünger, está igualmente a sugerir que Jünger, na medida em que se cinge somente à ideia de uma “linha”, não tem em consideração o que poderíamos designar como o *paradeiro global do nihilismo*, o seu lugar. A *Vollendung* do nihilismo não é algo de manifesto – e é, de todo o modo, *menos manifesto do que Jünger parece supor*. Ao enunciar que é partir do lugar da “linha” que se mostra a *proveniência* e a *consumação da essência do nihilismo*, Heidegger pretende marcar, de forma clara, que é possível 1) identificar categorias e decisões fundamentais que tendemos a deixar inquestionadas – decisões que não foram determinadas por nós, mas *adoptadas* num movimento constitutivo do próprio fenómeno da tradição em que nos encontramos e que têm como resultante o nihilismo 2) reconstituir o modo como essas categorias e decisões fizeram história, isto é, identificar as suas *metamorfoses* e a forma como cada metamorfose corresponde a uma mudança da configuração do sentido que caracteriza uma dada época e 3) compreender, a partir desta “arqueologia”, aquilo em que consiste a *Vollendung* do nihilismo.

São precisamente estes três pontos que, ainda de uma forma embrionária, estão implicados quando Heidegger diz que “*eine Beurteilung der Lage des Menschen in bezug auf die **Bewegung des Nihilismus** und innerhalb dieser eine zureichende Wesensbestimmung verlangt. Solches Wissen fehlt vielerorts. Der Mangel trübt den Blick bei der Beurteilung unserer Lage. Er macht das Urteil über den Nihilismus leichtfertig und das Auge blind für die Gegenwart »dieses unheimlichsten aller Gäste« (Nietzsche, Wille zur Macht. Zum Plan, WW XV, S. 141)*”¹⁴⁷. Uma perspectiva que se cingisse à “linha” do nihilismo (isto é, que fosse só *de linea* e não uma *Erörterung*, no sentido referido)

¹⁴⁷ HEIDEGGER, M., Zur Seinsfrage, *op. cit.*, p. 386-387. Negrito nosso.

corresponderia, em certa medida, ao despertar súbito de alguém que está projectado num movimento e que por isso não sabe de onde vem, nem o trajecto já feito, nem a natureza do momento por que está tomado. Está, por assim dizer, num ponto não localizado no interior da sua história.

Desenha-se assim um aspecto decisivo do distanciamento de Heidegger em relação a Jünger. Mesmo que Jünger mostre consciência da opacidade do nihilismo, segundo Heidegger, a consciência que revela não é suficiente, não está suficientemente atenta à necessidade de tentar compreender a própria natureza do nihilismo e de lutar contra a opacidade que o cobre. Numa palavra, *há mais opacidade* (e, em especial, há mais opacidade do *próprio nihilismo*) do que aquela a que Jünger se mostra atento. Ou, de todo o modo, a opacidade do próprio nihilismo é para levar mais a sério do que Jünger faz. Também podemos exprimir esta tese de Heidegger, dizendo: em Jünger a preocupação com o *trans lineam* faz esquecer o *de linea*. Segundo Heidegger, tal falta de cuidado com o *de linea* – e mais precisamente, esta falta de uma *Erörterung* da “linha” (da zona da “linha”), no sentido referido – compromete a própria eficácia do esforço *trans lineam* ou do olhar que se lança nessa direcção. Em relação ao nihilismo, diz Heidegger, “*hilft es nichts, ihm die Tür zu weisen*, [o que corresponderia em larga medida ao anseio “*trans lineam*” de Jünger], *weil er [der Nihilismus] überall schon längst und unsichtbar im Haus umgeht*”¹⁴⁸.

3. A crítica metodológica da *Lagebeurteilung* de Jünger. O “pensar provisório” (*vorläufiges Denken*) de Heidegger e a alegada “ingenuidade” de Jünger

Mas, se a *Erörterung* é, como já dissemos, uma *Wegbesinnung* que procura determinar a localização da “linha” (ou, o que vai dar ao mesmo, o lugar de origem do nihilismo), a pergunta que se levanta de seguida diz respeito ao *modus faciendi* da *Erörterung*. Quais são os instrumentos a que recorre, por que via tenta *localizar* o nihilismo?

A primeira etapa de fixação do *modus faciendi* é negativa: passa por determinar a via que não segue. Em primeiro lugar, a *Erörterung* não é uma *Lagebeurteilung* e é para indicar por que motivo ela não é uma *Lagebeurteilung* que Heidegger põe em destaque os procedimentos próprios desta última, dos quais pretende distanciar-se.

Tal como a *Lagebeurteilung*, a tarefa da *Erörterung* relativamente ao nihilismo tem primeiramente que proceder a uma fixação precisa da sua natureza. Heidegger aqui está em

¹⁴⁸ *Idem*, p. 387.

absoluta consonância com Jünger: “*es gilt, diesen Gast zu erblicken und zu durchschauen*”¹⁴⁹. A determinação de uma saída para o nihilismo implica uma correcta identificação daquilo em que ele consiste. Isso é claro. A questão está, porém, em saber em que é que consiste (o que é preciso para se chegar a uma) *correcta identificação*. Em primeiro lugar, Heidegger manifesta reserva em relação a dois pressupostos em que a *Lagebeurteilung* de Jünger repousa. O primeiro desses dois pressupostos tem que ver com o próprio *modelo da definição* subjacente à tese de Jünger, segundo a qual “uma boa definição do nihilismo” seria comparável com a descoberta do agente causador do cancro, pois tal descoberta constituiria já um “pressuposto” (*Voraussetzung*) para o desenvolvimento da cura. A contestação desta tese começa a ser apresentada da seguinte forma: “«*Eine gute Definition des Nihilismus*» könnte man somit von einer Erörterung de linea erwarten, falls nämlich das menschenmögliche Bemühen um die Heilung sich einem Geleit trans lineam vergleichen läßt”¹⁵⁰. Mas, ao mesmo tempo que se distancia deste primeiro pressuposto, Heidegger demarca-se também de um segundo pressuposto que domina a *Lagebeurteilung* de Jünger – o próprio *modelo médico*. Se é verdade que, como vimos, Jünger acentua que o nihilismo não se presta a ser entendido como uma doença (e que compreendê-lo como uma doença leva a perder de vista a sua determinação própria), não é menos verdade que toda a concepção fundamental da *Lagebeurteilung* de Jünger tem um pendor claramente médico (“*bleibt die Haltung Ihrer Schrift eine ärztliche, was schon die Gliederung in Prognose, Diagnose, Therapie andeutet*”)¹⁵¹.

Heidegger contesta, portanto, quer o *modelo da definição*, quer o *modelo médico*.

Comecemos pelo último. Heidegger procura mostrar o nexos entre a preocupação dominante em Jünger – a preocupação de conseguir ir “trans lineam” – e o modelo médico. Independentemente dos argumentos que Jünger apresenta para diferenciar o nihilismo da doença, a sua *Lagebeurteilung* não deixa de assumir uma posição médica (nem tão pouco se liberta do modelo *terapêutico* que subjaz ao pensamento da passagem da “linha”). Vendo bem, *Über die linie* de Jünger compreende o nihilismo como um invasor indesejado em relação ao qual se trata encontrar uma possibilidade de nos vermos livres dela. Ora, segundo Heidegger, esta posição médica almeja algo que, nesse sentido, não é viável e não o é precisamente por que este tipo de atitude em relação ao nihilismo não compreende bem a magnitude do fenómeno em causa. Por um lado, como Heidegger diz, a respeito do *Wesen* (verbal) do nihilismo não há qualquer perspectiva de cura e não faz sentido nenhuma reivindicação de obter uma cura (“*Bezüglich des Wesens des Nihilismus gibt es keine*

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*.

Aussicht und keinen sinnvollen Anspruch auf Heilung”¹⁵²). Por outro lado, isto acontece fundamentalmente porque “*das Wesen des Nihilismus ist weder heilbar noch unheilbar. Es ist das Heil-lose*”¹⁵³. Quer dizer, o próprio advento do nihilismo (o seu lugar, a essência de que provém) não é nem curável, nem incurável. É algo que, por sua própria natureza, se subtrai a qualquer possibilidade de cura (ou salvação: *Heil*), por não pertencer ao âmbito do curável ou do incurável (ao âmbito daquilo que ou é curável ou incurável), mas sim *a um outro âmbito* (a um âmbito que a própria compreensão do nihilismo como algo com que nos relacionamos num registo dominado pela alternativa curável/não curável nos faz perder de perspectiva). É isso que Heidegger expressa quando a) diz que o próprio *Wesen* verbal do nihilismo é *das Heil-lose* (quer dizer, o essencialmente *desprovido de cura* – mas também o *desmedido*, aquilo que excede a medida do curável/incurável) e, por outro lado, b) acrescenta que, enquanto tal, *das Heil-lose* encerra em si uma forma única de remissão para o que salva (para a integridade, o intacto, o são): “*Es ist das Heil-lose, als dieses jedoch eine einzigartige Verweisung ins Heile*”¹⁵⁴).

Estas formulações têm o seu quê de críptico, mas exprimem um aspecto fundamental do que Heidegger procura fazer valer em *Über «die Linie»/Zur Seinsfrage*: que o que está em causa é a) a desproporção entre aquilo que faz a essência (o *Wesen* verbal, a proveniência) do nihilismo e todas as categorias ou formas de entender de que dispomos, b) como a aplicação das categorias habituais faz perder de vista aquilo de que, na verdade, se trata e c) a necessidade que há de procurar outras categorias que não produzam esse efeito de *paralaxe* em relação ao que há de único e novo na zona do “meridiano zero” e na sua proveniência. Em relação ao que já encontramos vincado por Jünger em *Über die Linie*, isso significa, se assim se pode dizer, uma *acentuação do carácter apofático do discurso* e *das perspectivas que se têm* – como se Heidegger apontasse as preocupações que, como vimos, Jünger manifesta nesta matéria como ainda claramente *insuficientes* para desfazer as possibilidades de confusão que, pelo menos até certo ponto, Jünger também detecta e procura desfazer. É esta *radicalização do pendor apofático* (do *diagnóstico da falta de diagnóstico*) – ou seja, é esta insistência na *falta de ponto de vista para ver bem* e esta *tentativa de focagem do que ainda falta saber* – que Heidegger associa a um conceito introduzido por si neste contexto – o conceito de “pensar provisório” (sc. ainda mais provisório): “*Soll sich das Denken dem Bereich des Wesens des Nihilismus nähern, dann wird es notwendig vorläufiger und dadurch anders*”¹⁵⁵.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Idem*, p. 388.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

Este mesmo pendor apofático (ou de radicalização do apofático) que Heidegger associa ao conceito de *vorläufiges* (sc. *vorläufigeres*) *Denken* está também no centro daquilo que escreve sobre a questão da definição: “*Ob eine Erörterung der Linie «eine gute Definition des Nihilismus» beibringen kann, ob sie dergleichen auch nur anstreben darf, wird einem vorläufigen Denken fragwürdig*”¹⁵⁶.

Como vimos, Jünger vinca com toda a nitidez que, em última análise, não é possível fixar o que constitui propriamente o nihilismo e que todo o nosso olhar a seu respeito é apenas “periférico”. Mas, ao vincar tudo isto, em última análise adopta uma perspectiva dominada pela *tendência para a definição* (para a definição que não há) do nihilismo – tal como a investigação do cancro está orientada para a identificação do seu agente patogénico. Isso significa que, tenha ou não tenha consciência disso, já há uma *antecipação do que se procura* ou um *modelo proléptico do que falta*, tacitamente assente. É contra isso que Heidegger se volta – chamando a atenção para a forma como também aqui o *elemento de antecipação* pode introduzir *paralaxe* e desviar da absoluta *novidade* do que está em causa ou da sua radical *heterogeneidade* em relação a todas as nossas categorias habituais. Também neste aspecto o que Heidegger diz prende-se, portanto, com um *reforço da componente apofática*, com uma *ultrapassagem do que já há de apofático na descrição de Jünger* sobre o nihilismo – quer dizer, com uma crítica do que a preocupação apofática de *Über die Linie* ainda tem de insuficiente.

Assim, aquilo que está em causa na *Erörterung*, pensada agora como um *vorläufiges Denken*, deve procurar algo diferente (*anderes*) que não a definição. Ao limite, como dirá Heidegger um pouco mais adiante, o possível sucesso da *Erörterung* implica “*das Definierenwollen aufgeben*”¹⁵⁷, *renunciar ao desejo de definir*. Como Heidegger sublinha, à primeira vista, esta *renúncia à definição* parece ser ao mesmo tempo uma renúncia a todo o rigor do pensamento (“*Der hierdurch ausgesprochene Verzicht auf eine Definition scheint die Strenge des Denkens preiszugeben*”¹⁵⁸). Mas, como Heidegger procura fazer crer, não é necessariamente assim. Também pode suceder que a renúncia a qualquer definição corresponda a uma *forma alternativa de rigor*, apropriada à natureza daquilo que está em causa (“*Es könnte aber auch geschehen, daß jener Verzicht das Denken erst auf den Weg einer Anstrengung bringt, die erfahren läßt, welcher Art die sachgerechte Strenge des*

¹⁵⁶ *Ibidem*. *Vorläufig* exprime, por um lado, a ideia de algo provisório. Mas, por outro lado, também pode estar referido à ideia de um *Vorlaufen* (de uma antecipação). O *vorläufiges Denken* para que Heidegger aponta procura antecipar-se àquilo que o deve render (e em relação ao qual tem um carácter meramente provisório). Mas essa antecipação passa essencialmente por uma aguda captação e consciência daquilo que, justamente, tem de insuficiente e provisório.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 410.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 388.

Denkens ist”¹⁵⁹). Desta forma, Heidegger procura distanciar-se de um padrão rígido (ou de uma ideia feita) de rigor – e chama a atenção para o cabimento de *formas alternativas de rigor* que consistem precisamente na tentativa de ir ao encontro daquilo que de cada vez está em causa e da forma como se presta ou não se presta ao tipo de fixação que é próprio de uma definição enquanto tal. Quando aquilo que está em causa não se presta a uma fixação nesse sentido, qualquer tentativa de fixação nesses moldes produz precisamente o contrário do que se pretende, desvia do que se pretende captar e fá-lo perder de vista¹⁶⁰.

Não podemos considerar aqui todos os aspectos que uma análise mais profunda deste problema teria de levar em conta. Cingimo-nos a alguns pontos fundamentais. Particularmente importante é aquilo que Heidegger escreve quando foca o padrão rígido de racionalidade que tendemos a adoptar como evidente e sem alternativa. Heidegger chama a atenção para dois factos. Em primeiro lugar, o domínio deste padrão depende, ele próprio, de uma modalidade de instauração originária ou de proto-instalação do sentido, da ordem daquela de que se falou na Introdução, quando se procurou fixar o que tem de próprio a transformação heideggeriana do modelo transcendental ou do ἔν διαφερόμενον ἑαυτῷ. Segundo Heidegger, não se trata de algo pura e simplesmente inerente e sem alternativa (“*Die Vernunft und ihr Vorstellen sind nur eine Art des Denkens und keineswegs durch sich selbst bestimmt, sondern durch jenes, was das Denken geheißen hat, in der Ratio zu denken*”¹⁶¹). Para exprimir o fenómeno da *proto-instauração*, Heidegger recorre aqui à linguagem que domina em escritos como *Was heißt Denken?: Que é que chama/convoca o pensar?*¹⁶². A própria *ratio* depende de algo que lhe dá ensejo, tem uma proveniência e, ao mesmo tempo, um *carácter regional*. De sorte que concebê-la pura e simplesmente como algo que *tem de ser* (sem alternativa) é uma forma de *cegueira* a seu respeito. Em segundo lugar, o padrão rígido de fixação a que a ideia de definição está ligada não só não é adequado para tudo (diz respeito a um certo tipo de objectos que não esgota o universo do que pode – e deve – ser pensado), mas, na verdade, falha logo que se trata de captar a própria unidade originária (na linguagem a que Heidegger aqui recorre, o *Geheiß*) que instaura a *ratio* como padrão, mas que, ele próprio, já não pertence ao tipo de objecto ou objectidade que a vigência do padrão da *ratio* permite reconhecer e captar.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Um problema que já está no centro do pensamento de Heidegger pelo menos desde o Volume 61. Cf. HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe* 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, pp. 13-40.

¹⁶¹ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 388.

¹⁶² Fórmula que envolve uma passagem do sentido mais óbvio e comum “que é que quer dizer *pensar?*”, “que é pensar?”, para “que é que *chama* ou *convoca* o pensar?” – e desse modo chama a atenção para a instância originária *que dá ensejo*, ou seja, para a *proveniência* no sentido referido *supra*, para o lugar, a instância originária (a origem que dá lugar, etc.). Cf. HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe* 8, *Was heißt Denken?* (1951–1952), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

Tocamos aqui um ponto fundamental da inflexão que Heidegger propõe em relação à forma como tudo se acha concebido em *Über die Linie* de Jünger. Como vimos, um dos traços do escrito de Jünger tem que ver com o reconhecimento de um domínio de *terra incognita* ou de “águas por cartografar”. Mas – é o que Heidegger aponta ao manifestar as reservas que aqui estamos a tentar perceber – a *terra incognita* ou as “águas por cartografar” que se acham reconhecidas como tais no texto de Jünger concernem aspectos fundamentais do nihilismo ou do seu “para-lá”, mas não o próprio *modo-de-olhar* ou o próprio *modo de tratar* sc. *a forma como se lida com isso* (com o nihilismo, a sua consumação, a “linha”, etc.). Por outras palavras, há como que uma *estabilidade dos padrões conceptuais* na forma como Jünger concebe a questão do nihilismo – e, segundo Heidegger, Jünger não parece estar suficientemente consciente de que o terreno em que nos movemos é uma *terra incognita* ou que as águas que se cruzam são *águas não cartografadas* também no sentido de ser indispensável *uma mudança no próprio modo como se tenta compreender* (ou uma mudança nas *categorias com que se tenta pensar*). Da parte de Heidegger, pelo contrário, a tónica é posta neste factor adicional de mudança ou nesta forma adicional de *estar-ultrapassado* (de *não ter uma perspectiva soberana* – de *ainda se ter de procurar* para se tentar perceber onde se está e onde há que ir): aquela mudança que se prende com o próprio *modo de ver*, com os *modelos conceptuais* e as *formas de reconhecimento* que parecem óbvias e inquestionáveis, mas que podem muito bem ser desajustadas e padecer de opacidade indetectada, de tal modo que elas mesmas constituem fontes de cegueira.

A marcação de reservas, por parte de Heidegger, relativamente ao caminho seguido por Jünger no seu ensaio manifesta-se também num outro aspecto – a caracterização do que é feito por Jünger como descrição (*Beschreibung*). Ela constitui um motivo recorrente entre as páginas 217 e 220 de *Über «die linie»/Zur Seinsfrage*.

Ora, se virmos bem, essa insistência tem naturalmente que ver com o facto de o próprio Jünger determinar aquilo que apresenta como uma fixação de sintomas, num quadro que, como observámos, está marcado pela noção de que não há propriamente um *diagnóstico* no sentido próprio e estrito do termo, mas somente uma “*história clínica*” do nihilismo. Nesse sentido, a insistência na caracterização do que Jünger faz como uma mera *descrição* não significa necessariamente uma marcação de distância. Mas, por outro lado, Heidegger liga esta caracterização a uma análise da estrutura inerente da descrição enquanto tal – das suas condições (do que a permite e, na verdade, dirige ou determina). A perspectiva que procura desenhar a este respeito é aquela que ele mesmo resume nos seguintes termos – “*Indessen gibt es keine Beschreibung an sich, die es vermöchte, das Wirkliche an sich zu zeigen. Jede Beschreibung bewegt sich, je schärfer sie vorgeht, um so entschiedener auf ihre besondere Art in einem bestimmten Gesichtskreis. Sehweise und Gesichtskreis – Sie sagen «Optik» - ergeben sich dem menschlichen Vorstellen aus Grunderfahrungen des Seienden im Ganzen.*”

*Ihnen geht aber schon eine vom Menschen nie erst machbare Lichtung dessen voraus, wie das Seiende «ist»*¹⁶³.

São fundamentalmente dois os aspectos aqui em jogo.

Por um lado, Heidegger insiste em que, ao contrário do que tende a inculcar-se, uma descrição não é nunca uma mera *leitura* do que se apresenta. Uma descrição depende sempre de um *modo de ver*, situa-se sempre num determinado *horizonte* – ou como também podemos dizer, corresponde sempre a um determinado *ângulo*. Heidegger também expressa isto por meio de um conceito de Jünger, que adopta para este efeito: toda a descrição tem lugar numa determinada *óptica*, sob o efeito dela, condicionada por ela.

Mas, por outro lado, este primeiro aspecto é transformado pela forma muito particular como Heidegger entende o que é uma “óptica”, neste sentido. Tendemos a conceber o conceito de “óptica”, no sentido figurado aqui em causa, em relação às múltiplas formas como um olhar pode ser condicionado (às diversas modalidades daquilo a que comumente se chama ponto de vista, perspectiva, etc.) – quer dizer, em relação a diversas formas de condicionamento *avulso* (relativo a este ou aquele aspecto mais ou menos circunscrito). Heidegger não nega que tudo isto se possa revestir da sua importância. Mas chama a atenção para uma forma de condicionamento que, na sua concepção, é decisiva. Fala de experiência fundamental do ente no seu todo, ou de uma *Lichtung* do modo como o ente é¹⁶⁴. Quer dizer, independentemente de outros condicionamentos de óptica, o condicionamento de óptica que põe especialmente em foco é aquele que tem que ver com a própria compreensão global do ente (o núcleo transcendental da proto-compreensão de que tudo o mais depende – que, como referimos na Introdução, constitui o “cavalo de batalha” do pensamento do autor de *Sein und Zeit* desde os começos daquilo que veio a assumir a forma de uma “analítica

¹⁶³ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 389-390.

¹⁶⁴ Foquemos muito rapidamente o que está em causa no conceito de *Lichtung* – a metáfora de abertura. Heidegger emprega este conceito como um *nomen actionis*, com um valor fundamentalmente verbal para nos remeter para a ideia de um *rasgo* inicial a que tudo é interior. Não se trata, portanto, de uma metáfora espacial, mas de algo relativo a um *modelo transcendental de constituição do sentido*. Por outras palavras, trata-se da ideia do rasgo original (ou do “aberto” originário). Ou seja, trata-se do modo como todas as determinações são subsidiárias de uma protofixação originária, e só são possíveis no interior do horizonte por ela instituído. *Lichtung* é uma expressão que pode ser vertida recorrendo ao substantivo “o claro”. Seguimos uma sugestão de M. J. Carvalho, que a este respeito escreve: “(...) não se trata de uma substantivação forçada do adjetivo *claro* (com o significado de luminoso, alumiado, etc.). De facto empregamos aqui um *substantivo* de antigo uso na língua portuguesa: o *claro* (usado para designar os *claros* dos bosques, de uma seara, de uma sementeira, etc.). Este substantivo (...) designa ao mesmo tempo a *parte clara ou alumiada de um objecto* e aquilo a que hoje mais comumente chamamos “clareira”: um espaço *desimpedido, desobstruído, liberto ou aberto*.” Cf. CARVALHO, M. J. de, *Profundidade da experiência (Kant)*, in *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, V. II, Lisboa, CFUL, 2009, p. 1122-1123.

existencial-temporal *Dasein*). Ora, no que diz respeito à posição que Heidegger assume em relação a Jünger, isto significa duas coisas. Em primeiro lugar, há uma crítica à *Lagebeurteilung* de Jünger não por ser uma *Beschreibung*, mas por descurar a questão da “óptica” (quer dizer, a questão disso que, em última análise, pré-decide qualquer descrição, estabelece de antemão o quadro em que ela se move, etc.). Em segundo lugar, o déficit que assim é apontado tem especialmente que ver com o facto de Jünger não chegar a focar a própria *estrutura originária da compreensão do ser* em cujo quadro se situa quer o nihilismo, que Jünger pretende perceber, quer o ponto de vista a partir do qual ele próprio tenta compreender o nihilismo¹⁶⁵.

Tudo isto significa que, aos olhos de Heidegger, há como que um traço fundamental de *ingenuidade* no pensamento de Jünger (Heidegger não utiliza esta palavra, mas é o que resulta do que diz). Essa ingenuidade passa por aquilo que antes vimos sobre a forma como a tentativa de Jünger não será suficientemente apofática e deixa escapar aspectos essenciais da opacidade a que procura estar atenta. Mas também passa por esta insuficiente atenção àquilo de que, segundo Heidegger, o próprio ponto de vista de Jünger depende: a compreensão do ser em que ele próprio navega¹⁶⁶. Esta crítica desenha, por outro lado, o programa de indagação que, segundo Heidegger, tem de ser seguido para tentar “ver com olhos de ver” o campo de problemas com que Jünger se preocupa: a chave de tudo está numa análise daquilo a que Jünger chama a “óptica” (o condicionamento óptico) – e tanto quer dizer numa focagem da *Lichtung* (da *compreensão do modo de ser*) em que se labora.

¹⁶⁵ Um aspecto importante a assinalar neste contexto é que este reconhecimento do trabalho de Jünger como uma *descrição* (e o distanciamento que, como acabamos de ver, está associado a esse reconhecimento) não diz respeito apenas a *Über die Linie*, mas, na verdade, a toda obra de Jünger. Heidegger põe todo o trabalho de Jünger (e, em especial, toda a sua análise da questão do nihilismo) sob o signo da descrição.

¹⁶⁶ Segundo Heidegger, esta compreensão do ser radica em Nietzsche – “Das Seiende im Ganzen aber zeigt sich Ihnen im Lichte und im Schatten der Metaphysik des Willens zur Macht, die Nietzsche in der Form einer Wertlehre auslegt” (Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 390). Ao afirmar que o trabalho de descrição levado a cabo por Jünger é feito à *luz* e à *sombra* da metafísica da vontade de poder, Heidegger pretende pôr em relevo dois aspectos decisivos: 1) Jünger não é meramente um discípulo de Nietzsche, mas, na medida em que a sua perspectiva fundamental corresponde a um avatar da compreensão nietzschiana do nihilismo, *ele faz parte da história do ser*; ou seja, não só a perspectiva de Jünger pertence à *Lichtung* de que o pensamento de Nietzsche é uma manifestação, mas, ao mesmo tempo, as perspectivas desenhadas por Jünger reflectem a transformação dessa *Lichtung*; 2) existem pressupostos inquestionados na adesão de Jünger ao pensamento de Nietzsche. Essa é uma tese que já encontramos formulada no volume noventa da *Gesamtausgabe* – veja-se por exemplo o seguinte passo: «Freilich ist damit Nietzsches Metaphysik keineswegs denkerisch begriffen; nicht einmal die Wege dahin sind gewiesen; im Gegenteil: statt im echten Sinne fragwürdig, wird diese Metaphysik selbstverständlich und scheinbar überflüssig» (Cf. HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 90, Zu Ernst Jünger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 27). Não nos detemos aqui neste ponto que será especialmente focado na 5ª e na 6ª parte deste estudo.

Nada disto significa, finalmente, que Heidegger pretenda negar a relevância da descrição levada a cabo por Jünger – isto é, de todo o trabalho de descrição do desenvolvimento do nihilismo empreendido por Jünger desde os anos trinta. Ao mesmo tempo que acentua que se trata de uma descrição (e de uma descrição que põe os problemas referidos), Heidegger chama a atenção para a importância de que ela se reveste, enquanto põe na pista dos fenómenos em causa: “*Auch heute noch – wie sollte es nicht – sammelt sich das Fruchtbare Ihres Sagens in der wohlverstandenen »Beschreibung«*”¹⁶⁷. E, um pouco mais abaixo, escreve em relação às obras fundamentais de Jünger: “*Darum gehört auch Ihr Werk »Der Arbeiter« und die ihm nachfolgende, noch weiter vorspringende Abhandlung »Über den Schmerz« (1954) nicht zu den abgelegten Akten der nihilistischen Bewegung. Im Gegenteil: mir scheint, diese Werke bleiben, weil sich an ihnen, insofern sie die Sprache unseres Jahrhunderts sprechen, die noch keineswegs geleistete Auseinandersetzung mit dem Wesen des Nihilismus neu entzünden kann*”¹⁶⁸. Algo de equivalente vale também para a perspectiva desenhada em *Über die Linie*.

4. O conceito de *Vollendung des Nihilismus*

De seguida, Heidegger avança um passo no seu confronto com *Über die Linie* de Jünger. Este novo passo tem que ver com uma focagem do conceito de *Vollendung des Nihilismus*, tal como é desenvolvido por Jünger. No seu ponto de partida, está a tese de que, a despeito de todas as diferenças, o plano ou o “escorço fundamental” (*Grundriß*) da posição de Jünger em *Über die Linie* é, em última análise, o mesmo de “*Der Arbeiter*” – quer dizer, um desenvolvimento a partir da metafísica de Nietzsche: “*Andererseits sinnt jetzt Ihr eigenes Dichten und Trachten darauf, aus der Zone des vollendeten Nihilismus herauszuhelfen, ohne daß Sie den Grundriß der Perspektive aufgeben, die »Der Arbeiter« von Nietzsches Metaphysik her öffnete*”¹⁶⁹.

Esta identificação da implantação metafísica fundamental da posição de Jünger é essencial para Heidegger delimitar a divergência que o separa de Jünger na compreensão do conceito de *Vollendung des Nihilismus*. Heidegger não contesta o carácter acertado das descrições que são avançadas por Jünger no seu texto – as descrições que identificam a nossa época como uma época de *consumação total do nihilismo*. Mas diverge de Jünger na identificação *do que faz* a consumação total do nihilismo. Vejamos um pouco melhor este ponto.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, M., Zur Seinsfrage, *op. cit.*, p. 391.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 392.

Segundo Heidegger, o que, na perspectiva de Jünger, constitui a consumação total do nihilismo passa pela sua transformação num “estado normal” (*Normalzustand*). Como se viu, esta caracterização vem de Nietzsche. Mas, por outro lado, se perguntarmos que é que constitui o estado normal (o nihilismo *convertido em estado normal*) como consumação total do nihilismo, a resposta dada por Jünger tem que ver com o movimento global de redução por ele descrito e o seu encaminhamento para um “ponto zero” (para a “linha”). A consumação total do nihilismo corresponde a um cenário de *invasão total* do nihilismo, que *deixa de encontrar resistência* (ou *encontra cada vez menos resistência*), mas, para além disso, invade de tal modo que todas as tentativas para lhe fazer frente¹⁷⁰ se revelam, elas mesmas, nihilistas.

São vários os aspectos que estão em causa nesta interpretação, por parte de Heidegger, de como Jünger concebe a consumação do nihilismo. Por um lado, há o nexo com diagnóstico nietzschiano. Os termos em que Jünger descreve a consumação total do nihilismo têm que ver com a *metafísica da vontade de poder* e com uma *transformação da vontade de poder*. Mas, por outro lado, há o próprio conceito ou modelo da *Vollendung* (da consumação total), enquanto tal. É, antes do mais, sobre ele que Heidegger se debruça.

Segundo Jünger, o nihilismo cumpre-se inteiramente – alcança a sua plena consumação (*Vollendung*) – ao manifestar-se como uma invasão total. Pelo contrário, Heidegger pergunta se este reconhecimento daquilo em que consiste a consumação plena do nihilismo é suficiente: “*Demgemäß muß eine Erörterung der Linie fragen: worin besteht die Vollendung des Nihilismus? Die Antwort scheint nahe zu liegen. Der Nihilismus ist vollendet, wenn er alle Bestände ergriffen hat und überall auftritt, wenn nichts mehr als Ausnahme sich behaupten kann, insofern er zum Normalzustand geworden ist. Doch im Normalzustand verwirklicht sich nur die Vollendung*”¹⁷¹. Ora, isto significa uma clara tomada de posição (e uma clara tomada de posição *divergente*) relativamente à resposta dada por Jünger. Heidegger admite que a plena consumação (a *Vollendung*) do nihilismo passa pela *invasão total*, pela presença do nihilismo *em tudo*, pelo *enfraquecimento e redução de toda a resistência* – em suma, pela integral conversão do nihilismo no estado normal (porque o nihilismo passa a ser a regra – e, na verdade, a regra sem excepção). Mas diz que tudo isto não é a própria *Vollendung* do nihilismo, mas apenas aquilo que a *realiza* (ou, como também podemos dizer, que a *exprime*). Por outras palavras, Heidegger adopta a este respeito aquilo que Jünger diz quando fala de uma identificação dos sintomas e não das causas. E aplica esta

¹⁷⁰ Seja a tentativa idílica de um retorno e restauração do passado, seja a fuga em frente que caracteriza a adesão total à “vontade de conhecimento” (*Wille zum Wissen*). No caso desta última, toda e qualquer reflexão sobre a metafísica fica esvaziada de legitimidade por esta mesma vontade no movimento que dá lugar à expansão dos domínios da logística (*Logistik*), da sociologia (*Soziologie*) e da psicologia (*Psychologie*).

¹⁷¹ *Idem*, p. 393.

distinção (quer dizer, esta caracterização da perspectiva desenvolvida por Jünger como uma captação periférica, que não chega ao centro) à própria concepção da *Vollendung* do nihilismo que domina *Über die Linie*. Segundo Heidegger, também o que Jünger diz a este respeito identifica só os *sintomas*, não as *causas* do fenómeno. Mas, sendo assim, se não consiste propriamente no “espraiamento” ou na invasão total para que Jünger chama a atenção, em que é consiste então, segundo Heidegger, a *Vollendung* do nihilismo?

“*Vollendung meint die Versammlung aller Wesensmöglichkeiten des Nihilismus, die im ganzen und im einzelnen schwer durchschaubar bleiben. Die Wesensmöglichkeiten des Nihilismus lassen sich nur bedenken, wenn wir auf sein Wesen zurückdenken. Ich sage »zurück«, weil das Wesen des Nihilismus den einzelnen nihilistischen Erscheinungen vorauf- und deshalb vorauswährt und sie in die Vollendung versammelt. Die Vollendung des Nihilismus ist jedoch nicht schon dessen Ende. Mit der Vollendung des Nihilismus beginnt erst die Endphase des Nihilismus. Deren Zone ist vermutlich, weil sie von einem Normalzustand und dessen Verfestigung durchherrscht wird, ungewöhnlich breit. Deshalb ist die Null-Linie, wo die Vollendung zum Ende wird, am Ende noch gar nicht sichtbar*”¹⁷².

São três os aspectos a que aqui importa estar atento. Por um lado, Heidegger transfere a *Vollendung* do nihilismo para a esfera desse *centro* (desse “olho do furacão”) em que Jünger reconhece não conseguir ver claro. Em segundo lugar, Heidegger fala de qualquer coisa como uma *concentração de todas as possibilidades essenciais do nihilismo*, de tal modo que, vendo bem, este conceito é um conceito puramente formal, que deixa por determinar em que é que isso propriamente consiste. Nesse sentido, também neste aspecto, a tomada de posição de Heidegger vai no sentido de um discurso *apofático*, que não chega a produzir a determinação que se procura, mas antes apenas uma tomada de consciência de que essa determinação é diferente de tudo o quanto já se tem – isto é, é uma determinação que ainda falta. Mas, em terceiro lugar, este carácter meramente formal e apofático (aquilo a que podemos chamar o conceito apofático de *Vollendung des Nihilismus*) é, em parte, compensado pelo facto de Heidegger situar a consumação do nihilismo no núcleo da estrutura transcendental da *Lichtung* (do “lugar”, do *Wesen* verbal), para que aponta quando escreve: “*Die Wesensmöglichkeiten des Nihilismus lassen sich nur bedenken, wenn wir auf sein Wesen zurückdenken. Ich sage »zurück«, weil das Wesen des Nihilismus den einzelnen nihilistischen Erscheinungen vorauf- und deshalb vorauswährt und sie in die Vollendung versammelt*”¹⁷³. Em suma, a consumação do nihilismo não reside num processo de invasão total, mas sim naquilo *que decide a possibilidade* desse processo. E, segundo Heidegger, é justamente isso que falta tentar considerar.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*.

Além de outros aspectos a que já atenderemos, tudo isto tem a sua importância para a “demolição”, que Heidegger tenta, da associação que, segundo ele, Jünger faz entre a ideia de *Vollendung* e a ideia de algo *terminal* (e que, por isso, está na *iminência de ser ultrapassado*). A plena consumação do nihilismo (a consumação mediante a qual este se instala, no seu carácter integral, como um regime de normalidade) não corresponde necessariamente ao momento da sua conclusão. A própria normalização do nihilismo pode criar condições para que a sua plena consumação ou *Vollendung* esteja “de pedra e cal” ou *tenha vindo para ficar*. Se é verdade que, em última análise, Jünger reconhece que não sabe *onde se situa o “meridiano zero”* e também não sabe *o que se situa para lá dele* (o que significa que admite que a linha poderá ainda estar longe e também poderá dar lugar a uma *extensa zona de domínio do nihilismo consumado* como *estado normal* ou como *regra*), não deixa de ser verdade que aquilo que parece dominar o texto de Jünger é o pressuposto de que o cruzamento da “linha”, no sentido de uma passagem *para lá dela*, esteja próximo. O que Heidegger, por sua parte, procura enfatizar é a possibilidade real de que a) o “meridiano zero” corresponda a algo ainda distante e além disso de que b) também não se esteja em condições de vislumbrar aquilo a que corresponde a consumação do nihilismo¹⁷⁴ e nem tão pouco se saiba c) se há, de todo em todo, o que quer que seja para lá do nihilismo. Assim, Heidegger contesta a validade da perspectiva “trans lineam” desenhada por Jünger em *Über die Linie*. O lugar da travessia onde este situava a linha é agora apresentado como um lugar cuja *amplitude se furta a toda e qualquer determinação*. Mas, então (é disso que Heidegger acusa Jünger) a associação da fase final do nihilismo à travessia da “linha zero” do nihilismo corresponde a uma “ilusão de óptica” (*Augentäuschung*)¹⁷⁵.

5. O conceito de *Gestalt* e a “genealogia” dos conceitos fundamentais de Jünger. Metafísica, transcendência e rescendência.

A este primeiro passo, segue-se um segundo – que tem que ver, antes do mais, com a questão da linguagem. *Über die Linie* de Jünger está dominado por uma prospecção de distância em relação ao nihilismo e votado ao para-lá da “linha”. Mas procede como se, no espaço para cá e no espaço para lá da linha, se *falasse a mesma linguagem*. Isso constitui, diz Heidegger, uma peculiar dificuldade (*eine eigentümliche Schwierigkeit*): “*Deren Grund liegt darin, daß Sie im »Hinüber« über die Linie, d. h. im Raum diesseits und jenseits der*

¹⁷⁴ «Deshalb ist die Null-Linie, wo die Vollendung zum Ende wird, am Ende noch gar nicht sichtbar» (Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, p. 393).

¹⁷⁵ «Wie steht es aber dann mit der Aussicht auf ein Überqueren der Linie? Ist der menschliche Bestand schon im Übergang trans lineam oder betritt er erst das weite Vorfeld vor der Linie? Vielleicht bannt uns aber auch eine unvermeidliche Augentäuschung» (Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, p. 393-394).

*Linie, die gleiche Sprache sprechen. Die Position des Nihilismus ist, so scheint es, in gewisser Weise durch das Überqueren der Linie schon aufgegeben, aber seine Sprache ist geblieben*¹⁷⁶.

O que está aqui em jogo é, de novo, a manifestação de uma *reserva* – que, desta feita, tem que ver com o facto de Jünger alegadamente não ter dado conta da complexidade daquilo com que se está a bater e da *alteridade* implicada na passagem da linha que está em causa no seu ensaio. A ultrapassagem do nihilismo não pode ser uma ultrapassagem do nihilismo *sem alteração da linguagem que se fala*. A linguagem e o nihilismo não são duas coisas estanques, separadas uma da outra, indiferentes uma à outra – constituídas de tal modo que uma pode *ir* (ser *abandonada* ou *ultrapassada*) e a outra *ficar*.

Também aqui está em causa qualquer coisa como uma *ilusão de óptica*: porque continua a falar a mesma linguagem, a visão que Jünger tem de um para-lá-da-linha corresponde a uma ilusão de óptica. Com efeito, por pouco que se dê conta disso, pertence, na verdade, ao para-cá-da-linha – está dominada pela linguagem em vigor do lado de cá da linha: a linguagem do nihilismo. Por outras palavras, aquilo que é denunciado por Heidegger neste passo da sua análise é que Jünger, ao projectar a linguagem do nihilismo no para-lá-do-nihilismo, continua, na realidade, refém do próprio nihilismo para o qual procura uma alternativa.

Segundo Heidegger, ultrapassar o nihilismo implica, portanto, ultrapassar a *linguagem* do nihilismo. Este aspecto da tomada de posição de Heidegger a respeito de *Über die Linie* de Jünger tem que ver com as teses fundamentais de Heidegger sobre aquilo a que nos *Beiträge zur Philosophie* designa como *das Wesen der Sprache*, a essência da linguagem, dizendo que o que está em causa nesta essência é a linguagem da nossa história¹⁷⁷. O novo aspecto de *Agentäuschung* que faz Jünger deixar inatendida a questão da linguagem quando tenta ver “trans lineam”, tem precisamente que ver 1) com o quadro mais vasto da natureza ou essência da linguagem, a partir do qual toda ela tem lugar e 2) com o facto de esta natureza ou essência possuir um carácter opaco (ou seja, manter-se escondida sem se deixar ver – e, na verdade, manter-se tanto mais escondida quanto a compreensão que se tem da linguagem é uma compreensão antropológico-instrumental). Em vez desta compreensão, na qual a linguagem é concebida como um “*bloßes Ausdrucksmittel, das sich wie eine Verkleidung ablegen und auswechseln läßt, ohne daß jenes, was zur Sprache gekommen ist,*

¹⁷⁶ *Idem*, p. 394.

¹⁷⁷ «»Die« Sprache ist »unsere« Sprache; »unsere« nicht nur als die Muttersprache, sondern als die unserer Geschichte. Und damit überfällt uns das letzte Fragwürdige innerhalb der Besinnung auf »die« Sprache» (Cf. HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 65, Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p. 501).

*davon berührt wird*¹⁷⁸, Heidegger começa a esboçar aqui a tese do carácter *não exterior* a linguagem. A linguagem não ocupa meramente uma posição periférica relativamente àquilo que permite expressar (por proposições, definições ou descrições). Sucede antes que é ela que constitui o próprio *centro* ou *núcleo* do aparecimento e do modo como aparece aquilo que aparece.

O papel protagonista que Heidegger assim atribui à linguagem está intimamente ligado a dois aspectos – que, por sua vez, estão também intimamente ligados um ao outro. O primeiro aspecto tem que ver com algo que já vimos – o problema da falta de categorias para se pensar aquilo que está em causa no nihilismo. O segundo aspecto prende-se com o nexo entre a *linguagem* e a *estrutura transcendental*. Na perspectiva de Heidegger, a *linguagem* radica directamente na *estrutura transcendental* – e de tal modo que se pode até dizer que a própria *estrutura transcendental é a linguagem*, e que as modificações da estrutura transcendental (as modificações da determinação original de que tudo o mais depende) são modificações da *linguagem* (aquelas modificações da linguagem que verdadeiramente contam, que tudo decidem, e sem as quais não há nenhuma modificação essencial ou fundamental). Estes dois aspectos estão ligados entre si, porque a tese que se desenha é precisamente que a) a obtenção de categorias para compreender o nihilismo passa decisivamente por uma *mudança da linguagem* e requer nada menos do que isso e b) essa mudança de linguagem passa por um *confronto com a linguagem que é própria daquilo que Heidegger chama o lugar do nihilismo* (ou, como também podemos dizer, da *linguagem que constitui o nihilismo*). Em suma, trata-se de situar a própria linguagem de Jünger, a partir das suas palavras fundamentais (*Grundworte*) – de ver a força e fraqueza dessa linguagem, a partir daquilo que podemos designar como uma “genealogia metafísica” – quer dizer, como já veremos, partir da sua implantação genealógica numa estrutura transcendental (no sentido que procurámos fixar na *Introdução*).

Isto por um lado. Por outro lado, não se consegue perceber bem aquilo para que Heidegger aponta se não se tiver em conta um outro aspecto fundamental: o que caracteriza este processo de dependência de todos os conceitos relativamente a uma *estrutura transcendental* é precisamente o facto de nele dominar um *esquecimento da própria estrutura transcendental* – se assim se pode dizer, um *esquecimento da matriz*. Por outras palavras, um traço comum aos diversos estádios dessa metamorfose da estrutura transcendental (um traço comum a esses conceitos filosóficos determinados por variações da estrutura transcendental) é a *perda de perspectiva sobre o próprio centro que abre e determina tudo* – de tal modo que os diferentes estádios (ou as diferentes metamorfoses) da estrutura transcendental e os diferentes conceitos que lhes correspondem constituem

¹⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 394.

justamente *diferentes formas de a estrutura transcendental comandar tudo, se assim se pode dizer, a partir de uma posição desapercibida e sem que chegue a haver qualquer confronto com ela*. Reencontramos aqui um aspecto nuclear do pensamento de Heidegger, para que chamámos a atenção na Introdução: a conjunção entre o carácter absolutamente *centrado* da constituição de todo o sentido (em *irradiação*, se assim se pode dizer, *a partir de um centro*) e o *descentramento* do horizonte assim constituído – que, apesar desse constitutivo centramento, *perde de vista o seu centro*.

É este o quadro em que Heidegger se debruça sobre a linguagem de Jünger. A sua análise toma como ponto de partida o conceito *Gestalt*, tal como ele é utilizado no *Der Arbeiter*¹⁷⁹.

Esta genealogia é um momento central das análises de Heidegger em *Über «die Linie»/Zur Seinsfrage*. Tem que ver com uma das suas teses principais sobre a constituição do sentido – o facto de toda e qualquer *Lichtung* da linguagem (toda a *Lichtung* da linguagem que molda o acontecimento do humano como um acontecimento de aparecimento) estar sempre já presidida por núcleos fundamentais de sentido. Em vez de acontecer que os conceitos fundamentais da tradição filosófica formem uma mera sequência histórica, como a que seria seguida por uma história dos conceitos, verifica-se antes que eles correspondem a *percursos de desenvolvimento* marcados fundamentalmente por duas propriedades. Por um lado, todos eles ocorrem sob a presidência daquilo que designamos como a conformação transcendental do sentido: há uma estrutura transcendental que de cada vez domina a compreensão global do ente, a que anteriormente se fez referência. É esta estrutura transcendental que de cada vez determina uma época da tradição filosófica. Por outro lado, esta estrutura transcendental sofre *metamorfoses*; são essas metamorfoses da estrutura transcendental que constituem as sucessivas épocas da tradição – e são estas várias metamorfoses da estrutura transcendental da compreensão global do ente (sc. do sentido do ser) que determinam o *cabimento e o significado dos conceitos filosóficos* nas diferentes épocas. De sorte que a *história dos conceitos filosóficos é fundamentalmente a história dessas metamorfoses da estrutura transcendental do sentido*.

¹⁷⁹ Tenhamos presente que, conforme já verificámos, a concentração das análises de Heidegger nesta obra resulta do facto de ela ser concebida por Heidegger como a *matriz* do pensamento de Jünger – a matriz de todas as modificações por que o seu pensamento passou de *Der Arbeiter* a *Über die Linie*. Segundo Heidegger, todos os avatares do pensamento de Jünger expressam apenas diferentes “modulações” dessa matriz, sem que o essencial não só daquilo que constitui núcleo do pensamento de Jünger, como também daquilo que se mantém *impensado* nesse núcleo, seja essencialmente modificado. Daí decorre o lugar central que *Der Arbeiter* ocupa nas análises mediante as quais Heidegger procura determinar a filiação histórica da obra de Jünger. Quanto ao conceito de *Gestalt*, o próprio Jünger, no prefácio que escreve em 1963, vinca a sua importância, ao identificar aquilo que designa como «unveränderlicher Kern des Buches (...): die Konzeption der Gestalt» (Cf. JÜNGER, E., *Der Arbeiter*, op. cit., p. 4)

Tudo isto terá a sua importância, como veremos, para a compreensão da direcção da análise que Heidegger faz do modo como Jünger determina o conceito de *Gestalt*. Esta análise passa por dois momentos fundamentais. O primeiro tem que ver com Platão. Segundo Heidegger, há uma relação íntima entre o conceito de *Gestalt* e a noção platónica de *idéa*. No *Der Arbeiter*, Jünger descreve a *Gestalt* como algo que está longe de corresponder a um acontecimento avulso. O que caracteriza a *Gestalt* enquanto tal é a determinação própria de um *todo* (de algo que não pode ser de forma simples, monoeidética, antes supõe sempre uma *multiplicidade*, um conjunto de partes) que é completamente irreduzível à soma das suas partes – quer dizer, constitui algo de original em relação a elas. Na verdade, o que constitui propriamente a *Gestalt* é o facto de esse algo de *original* prevalecer sobre a identidade separada das partes, reduzindo-as *a momentos disso mesmo que é mais do que elas* – momentos marcados pela identidade fundamental da própria totalidade, etc.

Ora, aquilo que Jünger tem em vista é algo com essas características no *quadro global da própria vida*, de uma *época*, de um acontecimento global de sentido. Mas, por outro lado, segundo Heidegger, o que domina esta concepção de *Gestalt* é a sua compreensão como algo *fixo* (que se mantém *invariável* na variação, de sorte que determina ao mesmo tempo partes muito diferentes entre si, etc). É nesse sentido que a *Gestalt* descrita por Jünger como um *ruhendes Sein*¹⁸⁰: um “ser em repouso”. Aquilo que Heidegger pretende enfatizar nesta concepção da *Gestalt* como *ruhendes Sein* – no caso de Jünger, tudo na nossa época ter a *determinação fixa do trabalho* ou estar investido com um carácter total de *trabalho* – é a sua *relação profunda e íntima* com a compreensão que Platão tinha da *idéa*, pensada na qualidade de matriz “imutável” (*das Unveränderliche*) de tudo aquilo que é mutável¹⁸¹. Por outras palavras, segundo Heidegger, a *idéa* exprime o ser (*Sein*) do ente pensado como aquilo que é partilhado: o que é *comum*, κοινόν, a um determinado conjunto de entes. Contudo, ao assinalar este nexo com a *idéa* de Platão, Heidegger não pretende focar apenas a proximidade entre o *ruhendes Sein* de Jünger e aquela noção fundamental do pensamento platónico. Trata-se, antes, de tentar mostrar como todo o quadro conceptual desenvolvido por Platão instalou uma possibilidade fundamental de fixação do sentido: se assim se pode dizer, *uma matriz da compreensão das coisas* – uma matriz que constitui como que o “leito subterrâneo” de todo o “rio” da tradição metafísica. Tal como Heidegger o procura pôr em foco, o conceito de *idéa* constitui ao mesmo tempo a) a base que sustenta todos os

¹⁸⁰ «(...) ist die Gestalt als ruhendes Sein bedeutender als jede Bewegung» (Cf. JÜNGER, E., *Der Arbeiter*, op. cit., p. 154).

¹⁸¹ «Anderseits bleibt auch für Sie die Gestalt nur in einen Sehen zugänglich. Es ist jenes Sehen, das bei den Griechen *ιδεῖν* heißt, welches Wort Platon für ein Blicken gebraucht, das nicht das sinnlich wahrnehmbare Veränderliche, sondern das Unveränderliche, das Sein, die *ιδέα* erblickt. Auch Sie kennzeichnen die Gestalt als “ruhendes Sein”» (Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 395).

desenvolvimentos da tradição posterior (incluindo Jünger), de tal modo que as sucessivas metamorfoses não alteram o fundamental das decisões que estão tomadas nessa base, e b) aquilo que *trava* esses desenvolvimentos e que, constituindo um ἀκίνητον (para usar uma expressão de Platão)¹⁸², mantém toda a tradição fechada num ângulo confinado e marcado por cegueira em relação àquilo que deixa em ângulo cego (e que deixa em ângulo cego *no seu próprio centro*). Trata-se essencialmente de uma proto-fixação transcendental que está na própria base do edifício metafísico e dos seus múltiplos desenvolvimentos desde Platão até Nietzsche¹⁸³ (e incluindo Jünger).

Com a *acquisitio originaria* (ou *ursprüngliche Erwerbung*¹⁸⁴) desta proto-fixação fica produzido aquilo que Heidegger designa como *das Meta-Physische* – a saber, a “transcendência” (*die Transzendenz*), entendida aqui como o movimento que tem como *terminus a quo* o ente da experiência sensível e *terminus ad quem* um ente suprassensível, o ser do ente (sc. o ser-do-ente compreendido como *suprassensível*). Em suma, o *Meta*-designa simultaneamente a aquisição originária do *ruhendes Sein* e o movimento de transcendência do plano sensível para o suprassensível que é aberto por essa aquisição e que, segundo Heidegger, inaugura toda a tradição metafísica.

O segundo momento fundamental da “genealogia metafísica” do pensamento de Jünger e da sua concepção de nihilismo tem que ver com Nietzsche. Neste segundo momento da análise, há dois aspectos fundamentais a ter em conta. Por um lado, a filiação de Jünger naquilo a que se pode chamar a transformação da *idéa* platónica na *Sinngebung* moderna, e por outro lado, o nexo entre Jünger e a “inversão do platonismo” em Nietzsche. Neste contexto, há que ter em conta, antes do mais, aquilo que está em causa quando Heidegger

¹⁸² Cf. PLATÃO, *República*, 533c2 – e, sobre o sentido do termo, CARVALHO, M. J. de, Μέθοδος e υπόθεσις – o problema do pressuposto na fundação platónica da filosofia, in: FERRER, D. (ed.), *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 2007, pp. 9-69, em especial 47ss. e 58ss.

¹⁸³ «Der geschichtliche Hinweis auf die Zusammengehörigkeit von Gestalt, *idéa* und Sein möchte Ihr Werk nicht historisch verrechnen, sondern anzeigen, daß es in der Metaphysik beheimatet bleibt. Dieser gemäß ist alles Seiende, das veränderliche und bewegte, mobile und mobilisierte von einem «ruhenden Sein» her vorgestellt, dies auch dort noch, wo, wie bei Hegel und Nietzsche, Das «Sein» (die Wirklichkeit des Wirklichen) als reines Werden und absolute Bewegtheit gedacht wird (Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 395).

¹⁸⁴ Tomamos este conceito de Kant – mais precisamente da forma como o transfere da *teoria da propriedade* para a esfera da *Teoria Transcendental dos Elementos* e o usa para exprimir a dependência global de tudo o mais que aparece em relação a uma *acquisitio originaria*. Veja-se em especial *Über eine Entdeckung, Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, VIII, *Abhandlungen nach 1781*, Berlin, Reimer/De Gruyter, 1969, pp. 220, 222-223. Sobre o sentido do conceito na teoria da propriedade cf. *Metaphysik der Sitten*, §10, *Kant's gesammelte Schriften* VI, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*, Berlin, Reimer/De Gruyter, 1969, p. 258 e *Vorarbeiten zum Öffentlichen Recht*, *Kant's gesammelte Schriften* XXIII, *Kant's handschriftlicher Nachlaß : Vorarbeiten und Nachträge*, Berlin, Reimer/De Gruyter, 1955, pp. 339- 340.

fala de *Sinngebung* ou *doação de sentido*. Segundo Heidegger, Jünger compreende a *Gestalt* (a *Gestalt* do trabalho em causa em *Der Arbeiter* e, *mutatis mutandis*, em todo o seu pensamento) como *Sinngebung*. Ora, segundo Heidegger, esta noção está ligada ao paradigma cartesiano da *subjectividade*. Sucintamente, o que isto quer dizer é que toda e qualquer fixação do sentido é sempre já algo que é posto pelo sujeito (a *res cogitans* de Descartes) e nele encontra o seu fundamento. De sorte que o sujeito (no sentido moderno da *subjectividade*) é que é o *subiectum* – isto é, aquilo que é realmente real e que subsiste por si mesmo¹⁸⁵, o *fundamentum absolutum et inconcussum*. Por outras palavras, o que é própria da *Sinngebung* é a *radicação da idéia (do ruhendes Sein) na subjectividade* e a compreensão de todo o aparecer como globalmente dependente da *subjectividade* e da *doação de sentido* de que ela é fonte.

Percebe-se, portanto, que está em causa qualquer coisa como uma transformação da *idéa*: uma *contracção* da matriz anteriormente identificada (a matriz da *idéa* platónica) numa versão metamorfoseada – a versão moderna – das decisões fundamentais (e tanto quer dizer também, como vimos, dos entraves fundamentais ou da cegueira fundamental) que ela encerra.

Mas, por outro lado, a identificação deste primeiro passo de *contracção* ou metamorfose dá lugar à identificação de um segundo passo, não menos decisivo: aquele que tem que ver com a *proximidade com Nietzsche* (com a inscrição do pensamento de Jünger – e, em especial, da sua tentativa de confronto com o nihilismo em *Über die Linie* – na matriz do pensamento nietzschiano). Vejamos um pouco melhor o que se quer dizer com isto.

Segundo Heidegger, aquilo que distingue a concepção da *Gestalt* desenvolvida por Jünger tanto da representação metafísica platónica, quanto da representação moderna, e a inscreve no quadro metafísico de Nietzsche tem que ver com o facto de a fonte da *doação de sentido (die Quelle der Sinngebung)* não radicar nem na *idéa*, nem na *subjectividade* do *ego cogito* cartesiano, mas sim numa “*objektive Subjektivität des Subiectum (des Seins des Seienden)*”¹⁸⁶. Mas que é que significa esta *subjectividade objectiva do subiectum*, descrita por Heidegger como a mais extrema *subjectividade* (“*die äußerste Subjektivität*”¹⁸⁷)?

Para responder a esta pergunta, importa ter presente quais são as consequências da *Umkehrung des Platonismus* (inversão do platonismo) no que diz respeito ao paradigma da *subjectividade pensada como modelo da Sinngebung*. Pois essa *Umkehrung* subjaz à

¹⁸⁵ «Subiectum und substans meinen dasselbe, das eigentlich Ständige und Wirkliche» (HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe* 6.2, *Nietzsche*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 430).

¹⁸⁶ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 396.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

passagem da *subjectidade subjectiva*, o *ego* individualizado de um ser humano, para a *subjectidade objectiva*. Ou seja, entre outros aspectos, a inversão do platonismo também passa por aquilo que é identificado por Nietzsche quando fala de qualquer coisa como a *metafísica do rebanho*¹⁸⁸. A noção de “metafísica do rebanho” exprime a tentativa de demolição, por Nietzsche, do pensamento da primeira pessoa do singular e a radicação do *subjectum* na *primeira pessoa do plural*. Ou seja, a metafísica do rebanho exprime que, em última análise, a própria primeira pessoa do singular é uma invenção da primeira pessoa do plural (da *linguagem*, do rebanho, etc.), de tal modo que a instância fundamental da “egoidade pura” que faz de *subjectum* metafísico não é a subjectidade do sujeito, mas a *subjectidade colectiva*¹⁸⁹.

Ora, quando Heidegger refere que a *Gestalt* de Jünger, enquanto fonte da *Sinngebung*, é o modo mais extremo de *subjectidade*, está a assinalar que Jünger repete o passo que acabamos de assinalar no pensamento de Nietzsche – a transferência do primado da egoidade individual para a *subjectidade objectiva* ou *colectiva*. Trata-se de uma *Sinngebung* que radica num *subiectum* – não o da egoidade, mas o dessa forma extrema de *subjectidade* colectiva que é a *Gestalt des Arbeiters*.

Completa-se assim, numa primeira aproximação, a localização “genealógica” da linguagem de Jünger (dos conceitos fundamentais de Jünger – e tanto quer dizer, de toda a sua concepção tanto do nihilismo e da “linha”, quanto do *trans lineam*) na *tradição* (quer dizer: na transmissão) da forma fundamental da metafísica, como metafísica da *idêa* (e nesse sentido, como platonismo) desde Platão a Nietzsche.

Não podemos considerar aqui todos os aspectos desta “genealogia”, as determinações que desempenham um papel na fixação de cada um dos seus estratos (sc. de cada uma das *contrações* ou metamorfoses que transformam a fixação original do quadro da metafísica no pensamento de Platão). O que acabamos de desenhar tem um carácter puramente

¹⁸⁸ Não cabe desenvolver aqui este aspecto, mas importa ter presente um texto que ilustra com muita nitidez o que está aqui em causa. Trata-se de um passo do livro V da *Fröhliche Wissenschaft* (V, 354, KSA , 590-593) onde se fala a) da consciência como fenómeno intrinsecamente colectivo, que radica na *comunicação* (ou seja, na *linguagem*) e b) da metafísica inerente à própria linguagem como instância fundamental da metafísica (desenhando assim a versão nietzscheana da *metaphysica naturalis*: a *Volks-Metaphysik* ou a *populäre Metaphysik* da própria linguagem), de tal forma que c) a matriz fundamental em que tudo se inscreve é a *Heerden-Perspektive* (a *perspectiva do rebanho*) e – Nietzsche não recorre a esta expressão, mas é aquilo para que aponta – algo a que se pode chamar uma “metafísica do rebanho”: uma “*Heerden-Metaphysik*”.

¹⁸⁹ Um dos elementos desta demolição consiste no desfazer das ilusões que sustentam o primado da primeira pessoa, a saber, a ilusão de um acompanhamento directo das apresentações. Em última instância, o que isto quer dizer é que o “eu” é uma invenção colectiva, a invenção de uma comunidade de linguagem, um momento da estrutura de sentido do rebanho.

esquemático e resumido, como não pode deixar de ser, dadas as limitações de espaço a que estamos sujeitos. Mas há um ponto a que importa prestar especial atenção, porque constitui justamente um conceito fundamental de *Über «die Linie»/Zur Seinsfrage*. Referimo-nos ao conceito de *transcendência* e à forma como Heidegger faz emergir esse conceito a partir desta genealogia dos conceitos fundamentais de Jünger.

Vejamos então um pouco mais detidamente este assunto.

A transferência por meio da qual irrompe a *Gestalt* como fonte da *Sinngebung* ou *doação do sentido* corresponde, sublinha Heidegger, uma transformação da “forma interna da metafísica” (*innere Form der Metaphysik*), ou seja, uma transformação do “meta-físico da metafísica” (*das Meta-physische der Metaphysik*) a que Heidegger dá o nome de *transcendência*¹⁹⁰.

No que diz respeito à noção de transcendência, Heidegger começa por assinalar que o termo tem várias acepções. Podemos dizer, com Aristóteles, que é um *πολλαχῶς λεγόμενον*. O conceito de transcendência é, portanto, um conceito confuso e equívoco (*mehrdeutig*)¹⁹¹. Esse carácter obscuro e enleado não é ocasional, antes em íntima conexão com aquilo que é característico da metafísica – mais precisamente com a forma como esta está intrinsecamente radicada em esquecimento.

Introduzido assim o problema, Heidegger esforça-se por destrinçar os diferentes sentidos da noção. Não se trata apenas de uma questão avulsa da história dos conceitos, mas sim de clarificar em que consiste e como está fixada esta *forma interna da metafísica*: a estrutura *meta-física* transcendental, de que decorrem todas as múltiplas metamorfoses da metafísica até à sua consumação em Nietzsche e Jünger.

São três os sentidos de transcendência identificados por Heidegger em *Über «die Linie»/Zur Seinsfrage*. Em primeiro lugar, a transcendência é a relação entre o ser e o ente que parte do ente em direcção ao ser¹⁹². Esta é aquela que poderemos designar como a *transcendência originária*. Diz respeito ao *haver daquilo que há*, ao *aparecer daquilo que aparece*. Em *Sein und Zeit*, Heidegger especifica a estrutura desta transcendência originária

¹⁹⁰ Veja-se em especial *Zur Seinsfrage*, p. 397: «Das Erscheinen der metaphysischen Gestalt des Menschen als Quelle der Sinngebung ist die letzte Folge der Ansetzung des Menschenwesens als des maßgebenden Subiectum. Demzufolge wandelt sich die innere Form der Metaphysik, die in dem beruht, was man die Transzendenz nennen kann».

¹⁹¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 397: «Diese [die Transzendenz] ist innerhalb der Metaphysik aus Wesensgründen mehrdeutig. Wo diese Mehrdeutigkeit nicht beachtet wird, macht sich eine heillose Verwirrung breit, die als das Kennzeichen des heute noch üblichen metaphysischen Vorstellens gelten darf».

¹⁹² «Die Transzendenz ist einmal die vom Seienden aus auf das *Sein* hinübergehende Beziehung zwischen beiden» (*Ibidem*).

nos seguintes termos: “*Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. Sein ist das transcendens schlechthin*”¹⁹³. Ao dizer isto, enfatiza que o transcendente corresponde a um horizonte que não é ôntico, mas ontológico – o horizonte da totalidade temporal a que se está sempre já ido (mais precisamente, a totalidade originária do haver-de-ser-de-mim que Heidegger designa como *In-der-Welt-sein*, e que se caracteriza justamente por ser aquilo que *já está projectado* e a que *já se está na ido na relação com tudo o mais, aquilo em direcção ao qual tudo o mais sempre já está ultrapassado* (e de tal forma que essa ultrapassagem em direcção à totalidade do *haver-de-ser-de-si* é não só o que abre o horizonte de tudo o mais, mas também a proto-referência em função da qual tudo o mais se define). Por outras palavras, nesta primeira acepção, o termo transcendência designa a ultrapassagem originária a partir da qual se produz a *Lichtung* do aparecimento – ou seja, não só a compreensão e interpretação do haver daquilo que há, mas mais fundamentalmente, o sentido do ser tanto do ente que de cada vez está em causa para si mesmo quanto de tudo aquilo que lhe aparece. No caso do «segundo» Heidegger, a instância primordial da transcendência originária é aquilo a que ele chama *Ereignis*, o “acontecimento” do sentido ou a forma própria de constituição do sentido enquanto tal que produz o “aberto” (*das Offene*) ou a *Lichtung*¹⁹⁴ (o claro) do “tempo” e do “haver”. Está aqui em causa a ideia de um *Ursprung*, da abertura primordial que fixa os termos da *adspecção prévia* (*vorgängige Hinblicknahme* ou *vorgängiger Hinblick*¹⁹⁵) *do sentido do ser* e constitui a *proto-adspecção prévia* ou a *proto-aquisição originária* em cujo quadro têm lugar todas as demais aquisições originárias, quer dizer, todo o *alfabeto de proto-instituições de sentido* em que está “escrito” aquilo que nos aparece. Com esta *aquisição originária* produz-se a adopção de uma compreensão e de modos de acesso *por meio dos quais* se manifesta a realidade do real – quer dizer, como vimos, tanto o sentido dos entes, quanto o sentido do ser daquele ente que de cada vez está em causa para si mesmo. Por outras palavras, o que está em causa nesta transcendência originária é um

¹⁹³ HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 2, Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 51.

¹⁹⁴ É neste sentido que Thomas Sheehan escreve no seu artigo *Nihilism and it's Discontents*, in *Heidegger and Practical Philosophy*, ed. François Raffoul and David Pettigrew, Albany, SUNY Press, 2002, p. 280 que o «*Ereignis* is the process, and *Lichtung* is the result. *Ereignis* is the opening up of the open, and *Lichtung* is the open that gets opened up».

¹⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 21, Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 274ss, 277, 282, 2284s., 87s., 297, 307s., 338, 345s., 377, 399, *Gesamtausgabe 24, Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 13s., 72, 99, 424, 432, 446, 451, *Gesamtausgabe 25, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 22ss, 45s, 125ss., 149ss, 154, 231s., *Gesamtausgabe 26, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, pp. 16, 184s., *Gesamtausgabe 3, Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 11ss., 67, *Vom Wesen des Grundes*, in *Gesamtausgabe 9, Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 28-29 (132).

acontecimento interpretativo primordial singular e único, que instaura, a partir de si, o horizonte indefinidamente extenso da sua multiplicação como fonte de formas de sentido, seja no que concerne o curso da vida e o destino de uma comunidade, seja no que diz respeito aos diferentes regimes de sentido que ocorrem no seu interior (aos padrões das suas práticas ou à própria metamorfose dos núcleos de sentido onde ancora o desdobramento da sua linguagem enquanto linguagem de uma história)¹⁹⁶. Quando Heidegger fala da *história do ser*, está a referir-se a este fenómeno de *transcendência originária* e ao facto de não haver apenas mudanças ou metamorfoses na esfera derivada (no campo daquilo que procede da transcendência originária e só é possível a partir dela), mas na verdade também no *próprio núcleo da transcendência originária*.

A esta primeira acepção de transcendência (que designa aquilo a que inicialmente chamámos “estrutura transcendental” ou a forma específica como o pensamento de Heidegger põe a descoberto o transcendental) vem juntar-se uma segunda acepção, segundo a qual a transcendência é a relação que conduz de um ente, de um ente mutável, a um ente em *repouso, invariável, estável, fixo (ruhendes Seiendes)*¹⁹⁷. Este é o sentido especificamente metafísico de transcendência. Aqui, a transcendência é a relação de ultrapassagem – que se sustenta na própria transcendência originária no primeiro sentido – do ente mutável em direcção a um ente imutável (o ser do ente), de tal forma que aquilo em direcção ao qual se produz a transcendência se caracteriza precisamente pela sua *invariabilidade*, como já vimos no caso da *idéia* platónica. Por outras palavras, nesta segunda acepção, o termo transcendência designa uma modalidade específica do que está em causa na primeira acepção: a transcendência originária a produzir-se de tal modo que assume a forma de uma transcendência em direcção ao *ruhendes Sein* ou é reconhecida como uma transcendência em direcção ao *ruhendes Sein* (e tanto quer dizer, segundo Heidegger, fica *mascarada* por ser reconhecida desse modo).

A metafísica arreiga-se nesta forma de transcendência que corresponde ao estudo do ente *qua* ente, com o propósito de determinar os seus traços universais (a saber, o seu ser no modo daquilo que Heidegger procura mostrar que tem a forma da *Seiendheit* como *Vorhandenheit*). A metafísica embarca, portanto, nisso a que Heidegger chamou a *ilusão transcendental da Vorhandenheit*¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Dizer isto não invalida que exista uma mútua reciprocidade entre estes núcleos ou proto-fixações de sentido e a linguagem em que vigoram. Na verdade, esta mútua reciprocidade e co-afecção é uma condição fundamental para que tenha lugar a própria história do ser.

¹⁹⁷ «Transzendenz ist aber zugleich die vom veränderlichen Seienden zu einem ruhenden Seienden führende Beziehung» (HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 397).

¹⁹⁸ Veja-se designadamente HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe* 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 421ss.

O problema que Heidegger detecta na *forma interna da metafísica*, que está em causa nesta segunda acepção, é o esquecimento do carácter radicalmente opaco da transcendência originária, isto é, o facto de ela se produzir de tal modo que “apaga o seu rasto” e “não se dá a conhecer”. Este é, como vimos, um ponto decisivo: a ultrapassagem originária (que é uma ultrapassagem de todos os entes)¹⁹⁹ tem um carácter tal que se apaga e deixa absorver no seu resultado – o aparecer daquilo que aparece: a manifestação dos entes. Segundo Heidegger, o meta-física da metafísica (a transcendência no segundo sentido: a transcendência entre entes – a transcendência que tem como *terminus a quo* e *terminus ad quem entes*) – radica nessa ocultação da transcendência originária e, ao mesmo tempo, consuma, “sela” tal ocultação (e a perda da pista da transcendência originária que lhe dá origem).

Em suma, o fenómeno correspondente à segunda acepção do termo “transcendência” designa a) uma modalidade de ocorrência da transcendência originária (na primeira acepção), b) aquela modalidade que domina a tradição ocidental e c) aquela modalidade de ocorrência da transcendência originária que se caracteriza por implicar um *fechamento dela na sua relação consigo mesma* – se assim se pode dizer, uma *oclusão*.

O que nos leva finalmente à terceira acepção referida por Heidegger, a qual tem que ver com um outro aspecto deste mesmo fenómeno – quer dizer, com um outro aspecto daquela modalidade de ocorrência “fechada”, “oclusa”, da transcendência originária, que está em causa na segunda acepção. Na terceira acepção mencionada por Heidegger em *Über “die Linie”/Zur Seinsfrage*, a transcendência tem como *terminus ad quem* a componente *teológica* presente na constituição onto-teológica da metafísica. Deixaremos de lado este terceiro sentido de *Transzendenz*. Com efeito, ainda que constitua um elemento fundamental dela, não é objecto de focagem em *Über “die Linie”/Zur Seinsfrage* – ou não desempenha, de todo o modo, um papel protagonista.

Todo este complexo de múltiplos sentidos de “transcendência” – e tanto quer dizer, todo o complexo de fenómenos que Heidegger procura mostrar que se expressam nela – é completado com um elemento adicional, que já não tem que ver com um outro sentido de transcendência, mas com aquilo a que Heidegger chama *Reszendenz/Rückstieg* (*rescendência*). Quer dizer: a estrutura complexa que Heidegger procura pôr em evidência tem ainda uma outra componente decisiva, que passa pelo nexos *Transzendenz/ Reszendenz*. O termo *Rescendenz* supõe um outro composto de *scandere* (o verbo de que *transcendere* é um composto). Esse outro composto não ocorre em latim, e aquilo que Heidegger apresenta é um neologismo retrovertido de *Rückstieg* (o termo usado por Heidegger para fazer

¹⁹⁹ Ultrapassagem que, à semelhança do que acontece com a totalidade do si-mesmo-a-haver ou do haver-de-ser-de-si, é originária justamente na medida em que esse seu ir-além-dos-entes é o que permite a respectiva manifestação.

contraponto à versão propriamente germânica de *Transzendenz/transcendētia*: *Überstieg*). É a estrutura complexa – *Transzendenz/ Reszendenz* – que, segundo Heidegger, permite compreender o que está em causa quando se situa o pensamento de Jünger na sua “genealogia” metafísica e se identifica a “diferença específica” desse pensamento.

Vejamos então o que Heidegger diz a este respeito – que é que está em causa no conceito de “rescendência”, qual o seu nexa com o conceito de “transcendência” e como é que tudo isto permite perceber melhor a encruzilhada em que, segundo Heidegger, nos encontramos e aquilo que Jünger diz a seu respeito.

O nexa entre “rescendência” e “transcendência” passa, como Heidegger diz, pelo *segundo* sentido de transcendência. O ponto de implantação da “rescendência” é, portanto, o *meta-físico da metafísica*. “*Um von hier aus deutlich zu machen, wie das Meta-Physische der Metaphysik, die Transzendenz, sich wandelt, wenn in deren Unterscheidungsbereich **die Gestalt** des Menschenwesens als Quelle der Sinngebung erscheint. Die Transzendenz, in dem mehrfaltigen Sinne verstanden, kehrt sich um in die entsprechende Reszendenz und verschwindet in dieser. Der so geartete Rückstieg durch die Gestalt geschieht auf die Weise, daß ihre Praesenz sich repraesentiert, im Geprägten ihrer Prägung wieder anwesend wird. Die Praesenz der Gestalt des Arbeiters ist die Macht. Die Repraesentation der Praesenz ist seine Herrschaft als ein» neuartiger und besonderer Wille zur Macht« (Der Arbeiter, S. 70)*”²⁰⁰.

Aquilo a que Heidegger chama *rescendência* tem, portanto, que ver com a segunda acepção de transcendência (com o meta-físico da metafísica). Mas, como vimos, isso quer dizer ao mesmo tempo que tem que ver com uma modalidade de ocorrência da transcendência na *primeira* acepção. Dito de outro modo, a rescendência corresponde a uma *mutação da transcendência*, na primeira acepção, enquanto a transcendência na primeira acepção tem a forma da transcendência na segunda acepção (a forma da metafísica). Mas, sendo assim, por outro lado, nada disto quer dizer que a rescendência nada tem que ver com a transcendência na terceira acepção (a acepção especificamente “teológica”). À primeira vista, pode parecer que não é assim: que a rescendência nada tem que ver com a terceira acepção. Pois o conceito de rescendência exprime justamente a transformação mediante a qual a própria *subjectidade* passa a exercer as funções de *πρῶτον* metafísico ou de *subjectum*, na forma da *Gestalt* – ou, mais precisamente, na *forma mais extrema da subjectidade*: a da subjectidade objectiva de um *Typus* ou de uma *Gestalt* como o *Arbeiter* de que fala Jünger (*die “äußerste Subjektivität eines Menschentypus”, der objektiven Subjektivität des Subiectum*). Por outras palavras, o conceito de rescendência designa a) a

²⁰⁰ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 398.

mutação que começa a desenhar-se no pensamento moderno, quando o *cogito me cogitare* assume as funções de *subiectum* (de *terminus ad quem* da transcendência, na segunda acepção), b) a mutação que se expressa no pensamento de Nietzsche (que Heidegger, nos termos antes referidos, compreende como uma forma extrema ou uma consumação da redução à subjectividade) e c) aquela mutação que domina o pensamento de Jünger, enquanto este, por sua vez, corresponde a um desenvolvimento e radicalização do pensamento de Nietzsche. Ora, o que caracteriza esta mutação é aquilo que podemos descrever como uma inversão do *transcensio* que constitui o meta-físico da metafísica: uma inversão do trânsito para uma instância suprassensível e, além disso, também uma inversão do *transcensio* “teológico”.

É isso que o conceito de *rescendência* se destina a exprimir. Mas, por outro lado, o conceito também vinca um outro ponto não menos importante: a mutação que transfere as funções de chave metafísica para a subjectividade objectiva do *Arbeiter* não corresponde pura e simplesmente a uma abolição da *transcendência* (tanto na segunda quanto na terceira acepção do termo), mas sim justamente à assunção, por parte da subjectividade objectiva, das funções da transcendência, que, portanto, “desce” para a esfera *imanente* – que, se assim se pode dizer, passa a ser a sua “herdeira”. Assim, segundo Heidegger, o que está em causa é na *rescendência* é uma mudança daquilo que exerce funções de chave na constituição da metafísica – não uma mudança da própria estrutura fundamental da metafísica (que, no global, *permanece a mesma*). A esta mudança da “titularidade das funções” está, por outro lado, associada uma mudança do modo como se produz a dependência de tudo relativamente à instância-chave metafísica: essa dependência passa a tomar a forma da *legitimação* de cada ente perante a “subjectividade objectiva” e também a forma da redução de cada ente a ponto de aplicação da vontade – da *vontade de poder* – que brota da nova instância-chave metafísica²⁰¹. A subjectividade (no caso, a subjectividade objectiva que, segundo Heidegger, se expressa tanto no pensamento de Nietzsche quanto no pensamento de Jünger) imprime o seu cunho a tudo quanto aparece e constitui tudo como que “à sua imagem e semelhança” – de

²⁰¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, p. 396-397: «Indes brauchen wir nicht einmal bis zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien zurückzudenken, um zu sehen, daß es sich beim Erblicken der Gestalt als der Quelle der Sinnggebung um die *Legitimation* des Seins des Seienden handelt. Es wäre eine allzu grobe Erklärung, wollte man sagen, hier rücke in einer säkularisierten Welt der Mensch als Urheber des Seins des Seienden an die Stelle Gottes. Daß freilich das Menschenwesen im Spiel ist, duldet keinen Zweifel. Aber das Wesen (verbal) des Menschen, »das Dasein im Menschen« (vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, 1. Aufl. 1929, § 45) ist nichts Menschliches. Damit die idea des Menschenwesens in den Rang dessen gelangen kann, was allem Anwesenden schon zum Grunde liegt als die Praesenz, die erst eine »Repräsentation« im Seienden verstatet und dieses so *als* das Seiende »legitimiert«, muß der Mensch allererst im Sinne eines maßgebenden Zugrundeliegenden vorgestellt sein. Doch maßgebend wofür? Für die Sicherung des Seienden in seinem Sein. In welchem Sinne erscheint »Sein«, wenn es um die Sicherung des Seienden geht? Im Sinne des überall und jederzeit Fest- und d.h. Vorstellbaren».

tal modo que tudo é uma função de si (da sua *Sinngebung*). Ou seja, mesmo que Heidegger não diga assim, também a este respeito – em relação à “subjectidade objectiva” e à *vontade de poder* – se pode dizer o que Kant diz da forma da representação: (...) *der Geist des Menschen ist Spinozens Gott*”²⁰².

6. O problema da linguagem em Jünger

Chegados a este ponto, convém fazer um rápido balanço, para ter presente o fio condutor. No fundamental, o que Heidegger contrapõe a Jünger vai no sentido daquilo a que chama *vorläufiges Denken* (o pensamento provisório). E o que distingue esse pensamento provisório são ao mesmo tempo duas coisas. Por um lado, Heidegger acentua a *precaridade* do que se pode fazer – se se assim se pode dizer, como a perspectiva que se tem é ainda mais cega do que aquilo que Jünger reconhece em matéria de cegueira da nossa perspectiva a respeito do nihilismo. Por outro lado, o que falta fazer – e a direcção do que falta fazer – é muito mais opaca do que aquilo de que Jünger tem ideia. O que falta fazer situa-se justamente *em ângulos cegos* relativamente àquilo que Jünger já enxerga – no fulcro da decisão metafísica da forma como vemos sc. do nihilismo (do reino do nihilismo) que habita o nosso próprio olhar.

Sempre de novo, Heidegger sublinha que o território em que nos movemos, a zona do nihilismo consumado, é um território não só de marcada opacidade, mas em que a própria opacidade está ainda por determinar. Trata-se de um território duplamente não mapeado – não mapeado em relação àquilo que tem de próprio e não mapeado em relação à dimensão do que escapa a seu respeito – e onde, por essa razão, não existe lugar em relação ao qual se possa, com fundamento, reclamar um olhar soberano.

À primeira vista, esta noção de opacidade e este carácter provisório é algo partilhado tanto pela compreensão “trans lineam” da *Lagebeurteilung* de Jünger, quando fala do carácter opaco do “meridiano zero”, quanto por Heidegger. Mas o que encontramos em *Über “die Linie”/Zur Seinsfrage* é um trabalho de determinação, por parte de Heidegger, de que esta noção do carácter provisório não está suficientemente presente na perspectiva desenhada por Jünger, nos seus conceitos fundamentais, etc. Por outras palavras, há um déficit quanto ao próprio modo como Jünger reconhece o provisório. Em grande parte, isso resulta do próprio facto de Jünger estar refém da linguagem da metafísica (na forma de uma metafísica da rescendência). O silencioso domínio da metafísica na *Lagebeurteilung* de

²⁰² KANT, *Opus Postumum*, *Kant's gesammelte Schriften*, XXI: *Opus postumum*, 1. Hälfte, Berlin, Reimer, 1960, p. 99.

Jünger impede-o de se dar conta dela e barra o reconhecimento de que todo o seu modo de pensar ao mesmo tempo expressa e esquece uma e a mesma “proveniência essencial” (*Wesensherkunft*) – que é a proveniência essencial da metafísica.

A análise do conceito de *Gestalt* procura vincar a filiação das compreensões fundamentais de Jünger na matriz da metafísica. No passo que se segue, Heidegger foca o facto de a superação do nihilismo, que é concebida por Jünger, estar *impossibilitada pela própria forma como a linguagem pré-decide tudo*, tanto no quadro do movimento de rescendência em que Jünger se situa, quanto no quadro mais vasto da história da metafísica e das decisões fundamentais da história da metafísica a que o pensamento de Jünger está preso – e está preso justamente na medida em que é a própria estrutura da linguagem e da sua relação com a transcendência originária que lhe escapa e permanece impensada.

É dentro deste quadro que Heidegger foca em especial a compreensão que Jünger tem do que são os conceitos e do papel que desempenham.

Para este efeito, Heidegger considera em especial uma observação de Jünger no final de *Der Arbeiter*²⁰³ – “*Alle diese Begriffe [isto é, os conceitos de *Gestalt*, *Typus*, *organische Konstruktion*, *total*] sind notabene zum Begreifen da. Es kommt uns auf sie nicht an. Sie mögen ohne weiteres vergessen oder beiseite gestellt werden, nachdem sie als Arbeitsgrößen zur Erfassung einer bestimmten Wirklichkeit, die trotz und jenseits jedes Begriffes besteht, benutzt worden sind. Auch ist diese Wirklichkeit durchaus von ihrer Beschreibung zu unterscheiden; der Leser hat durch die Beschreibung wie durch ein optisches System hindurchzusehen*”²⁰⁴.

Segundo Heidegger, há toda uma concepção da linguagem bem explícita nestas linhas de Jünger. E é essa concepção que Heidegger procura pôr em causa. *Grosso modo*, trata-se uma concepção que *secundariza* o papel da linguagem.

Vejamos em que consiste esta *secundarização*.

Segundo Jünger, os conceitos fundamentais não possuem um carácter absoluto, mas essencialmente operativo. Tal como é salientado por Heidegger, Jünger compreende os conceitos, os significados das palavras e, acima de tudo, a própria linguagem, como uma espécie de “instrumento óptico” (*optisches System*) que permite manifestar aquilo a que é aplicado – um instrumento que, depois de cumprida a sua função, pode muito bem ser descartado. A pergunta que Heidegger faz é se este “sistema óptico” deve ser compreendido

²⁰³ Uma observação que se reporta a toda a obra e que, nesse sentido, constitui como que um *meta-enunciado* que acompanha e modifica todos os seus demais enunciados.

²⁰⁴ JÜNGER, E., *Der Arbeiter*, op. cit., 155 (citado por HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 401).

como algo independente da *realidade* a que se aplica, de tal modo, que esta – a realidade (é esse o ponto decisivo) – tem por sua vez um carácter independente: *é algo que subsiste independentemente do sistema óptico em causa*²⁰⁵.

Jünger parece conceber, ao mesmo tempo, uma *realidade* independente da linguagem e uma *relação com a realidade* também independente da linguagem (capaz de qualquer coisa como um *contacto directo com ela*). Por outro lado, estas várias facetas de independência estão também ligadas ao já referido facto de, segundo Heidegger, Jünger não se aperceber do nexo entre a linguagem e aquilo a que Heidegger chama a *Lichtung* (a estrutura transcendental da abertura de toda a compreensão dos entes numa compreensão do ser). Por outras palavras, segundo Heidegger a questão é a de saber se a linguagem é um mero instrumento separado da *Lichtung* de aparecimento dos entes ou se, pelo contrário, ela participa já de alguma forma nessa *Lichtung*. A verificar-se esta última possibilidade, que é de facto aquilo que Heidegger opõe a Jünger, então ela implica que a própria *realidade* com que temos de lidar não é dissociável da totalidade do *campo de compreensão* (quer dizer, do campo de *linguagem*) que de cada vez está constituído, em que tudo *tem lugar* e por que tudo está *marcado*.

Assim, na perspectiva de Heidegger, a linguagem está longe de ser um elemento meramente periférico e auxiliar, sem peso na determinação do modo como a realidade se apresenta. A linguagem não é algo que a realidade (ou a nossa relação com ela) veste e despe. Esta é a visão que tende a imperar quando se olha para a linguagem de forma mais distraída: a realidade é aquilo com o qual se tem uma relação directa e imediata, a linguagem serve para expressar esta relação, pode expressá-la deste e daquele modo – e, em última análise, é sempre insuficiente para a expressar e secundária em relação ao essencial: a própria relação com a realidade enquanto *não depende* da linguagem. Ao contrário do que se sugere esta concepção, Heidegger procura mostrar que é a própria linguagem que preside à (e conforma a) *Lichtung* do aparecimento dos entes. O sistema de compreensão que, de cada vez, se tem dos entes no seu todo não corresponde a uma realidade entre outras, é antes aquilo que configura o próprio aparecimento da realidade (e, portanto, todas as realidades que aparecem).

Para captar bem o que está aqui em causa, temos de ter presentes três aspectos fundamentais da compreensão que Heidegger tem da estrutura da linguagem: 1) quando Heidegger fala de linguagem, está a falar da totalidade do sistema de compreensão dos entes que de cada vez se acha constituído; 2) este sistema de compreensão possui uma estrutura

²⁰⁵ «Dieses »nota bene« habe ich inzwischen jedesmal beim Lesen Ihrer Schriften befolgt und mich gefragt, ob für Sie die Begriffe, die Wortbedeutungen und vordem die Sprache nur ein »optisches System« sein können, ob diesen Systemen gegenüber eine Wirklichkeit an sich besteht» (*Idem*, p. 401-402).

transcendental, isto é, está constituído de forma *descendente* a partir da *proto-instituição de sentido* e, na verdade, a partir de um *núcleo de compreensão do ser*; 3) esta conformação transcendental possui um carácter *histórico*, ou seja, esta conformação transcendental é susceptível de sofrer variações, o que produz conformações de compreensão global dos entes *toto coelo* diferentes entre si. Isto quer dizer, por outro lado, que o aparecer daquilo que aparece ou, como também lhe poderemos chamar, a realidade, se manifesta por meio da linguagem, assim compreendida como *Lichtung*. O que também quer dizer que, por essa mesma razão, não existe *realidade* na ausência de uma *Lichtung* de linguagem (não existe realidade dissociada da linguagem).

A preocupação de Heidegger, ao focar a secundarização da linguagem por parte de Jünger, procura fazer ver que os *Grundworte* que Jünger utiliza – *Gestalt, Herrschaft, Repräsentation, Macht, Wille, Wert, Sicherheit* ou mesmo *Schmerz* – possuem uma relação muito mais fundamental com a linguagem do que aquela que Jünger lhes atribui, ao concebê-los como meros instrumentos descritivos de uma realidade que subsiste independentemente da linguagem. No que concerne aos conceitos metafísicos, Heidegger afirma: “*Die metaphysischen Begriffe sind im Wesen anderer Art, insofern das, was sie begreifen und das Begreifen selbst in einem ursprünglichen Sinne dasselbe bleiben*”²⁰⁶. Não existe, pois, a linguagem e os conceitos, de um lado, e aquilo que é concebido, a realidade, do outro. Aquilo a que os conceitos e a linguagem conferem determinação, inteligibilidade e compreensibilidade, ocorre dentro de um horizonte de sentido no qual essa inteligibilidade e compreensibilidade podem ter lugar.

Contudo, ainda nos falta esclarecer aquilo a que Heidegger chama *ursprünglicher Sinn*: isso onde radica a pertença primária daquilo que é concebido nos conceitos e o próprio movimento do conceber – e que constitui também a chave para compreender a própria variação dos conceitos e do conceber no quadro de sentido mais vasto para que Heidegger aponta quando fala de *Wesensherkunft*. Foi já posto em evidência que o sistema semântico que configura a linguagem consiste numa estrutura de projecção metafísica no interior da qual se constitui o aparecimento daquilo que aparece. Ora, quando Heidegger fala de *ursprünglicher Sinn*, está a fazer referência ao “lugar” que suporta essa projecção de sentido – o “lugar” tanto dos conceitos que se formam no seu interior, quanto da *proto-compreensão* em cujo quadro eles tomam forma (ou, como Heidegger diz, pelo qual são “convocados”). Dito de outro modo, Heidegger está a indicar que as proto-instituições de sentido, a partir das quais se fixa a irrupção originária de sentido, não têm “lugar”, isto é, não são nada de ôntico. Elas próprias são o “lugar”, um lugar cuja principal característica é ser ele próprio

²⁰⁶ *Idem*, p. 403.

atópico – isto é, não ser situável em nada, mas o próprio *paradeiro* que domina inteiramente tudo quanto se concebe.

O problema fundamental que Heidegger está a suscitar é o da localização de algo relativamente ao qual não existem instrumentos de localização, pois não se trata de um ente. Isto tem que ver, por uma parte com o carácter originário deste “lugar”, em relação ao qual se põe a questão da *Wesensherkunft*. A *Wesensherkunft* não é imediatamente acessível e permanece num radical esquecimento, pois há uma alienação primária do acesso do ser humano no *modo natural de pensar* no sentido que Kant dá ao seu conceito de *natürliche Denkart* (KrV B, XVI). Primariamente e o mais das vezes, este acesso está refém da tese da *captação imediata e transparente daquilo que aparece*, sem que esta pretensão de captação imediata e adequada daquilo que há (e daquilo que aparece como correspondendo, sem mais, àquilo que há) se torne problemática. O originário é, nessa medida, aquilo que não é imediatamente situável, mas apenas susceptível de ser posto a descoberto e identificado por meio de uma *Wegbesinnung*.

Toca-se aqui um ponto decisivo – que tem que ver com uma dificuldade essencial que sempre se levanta quando o que está em causa é uma *estrutura transcendental*. A tendência que temos – e que vem daquilo a que Kant chama a *natürliche Denkart* (o *modo de pensar espontâneo*, enquanto é alheio ao reconhecimento da estrutura transcendental e do condicionamento global que dela resulta – e, na verdade, *avesso* a esse reconhecimento) – é para olhar para o próprio núcleo transcendental como se tivéssemos condições para determinar a sua localização (o sítio em que ele próprio tem lugar). Mas, se há efectivamente um condicionamento transcendental e tudo o que nos aparece radica nele, então não dispomos de condições para pensar o núcleo transcendental *de fora*: todo o aparecer (todo o pensar) tem lugar *dentro dele*, na *dependência dele* – *conformado por ele*. Nesse sentido, o núcleo transcendental tem o carácter de *um lugar absoluto, não localizável*. Isso não quer dizer que não tenha também uma natureza finita – que de todo em todo não haja um *para-lá-dele*. Quer dizer, sim, que toda a nossa tentativa de pensar esse “fora-dele”, como se fosse possível evadirmo-nos desse condicionamento transcendental, labora numa ilusão (e cria, se assim se pode dizer, um “fora” que na verdade é “dentro” – um puro “curto-circuito” categorial).

No caso de Heidegger (e, especificamente, no caso do *vorläufiges Denken* que está em causa em *Über “die Linie”/Zur Seinsfrage*), este condicionamento transcendental – e o complexo de problemas que suscita – assume a forma particular que tem que ver com o carácter *histórico* do próprio núcleo transcendental e com as transformações ou metamorfoses da própria forma como esse núcleo *dá lugar* e *acende em si tudo*. Por outras palavras, no caso de Heidegger, o “lugar absoluto” que não é situável muda a sua própria conformação (e, com ela, a conformação fundamental de tudo), de tal modo que essas

metamorfoses da *proveniência original* do sentido, que vão tendo sucessivamente lugar, pertencem tanto à estrutura transcendental (e decidem de cada vez tanto a compreensão de tudo) quanto o teor invariável da estrutura transcendental, quando esta é concebida (é o que sucede em Kant) como algo absolutamente *fixo*.

É precisamente aqui que Heidegger suscita o problema do nihilismo como um destino fundamental dessa *Wesensherkunft* em relação à qual Jünger está desatento. Jünger não vê – é a crítica de Heidegger – que a linguagem de que se serve, os seus conceitos fundamentais e a sua própria compreensão conceptual se situam no âmbito mais vasto dessa *Wesensherkunft* a que ele está preso sem ter consciência disso. E o problema que assim se levanta diz respeito tanto à compreensão que Jünger tem do nihilismo quanto à sua compreensão da ultrapassagem do nihilismo. Segundo Heidegger, a saída do nihilismo só poderá ser equacionada na medida em que a própria linguagem seja problematizada quanto à *Wesensherkunft* do sentido (isto é, à *Lichtung*) que lhe preside. Heidegger formula-o nos seguintes termos: “*Darum ist es im Bereich der Grundworte des Denkens noch weniger gleichgültig, ob man sie vergißt oder ob man sie unentwegt ungeprüft weitergebraucht, vollends dort gebraucht, wo wir aus der Zone heraustreten sollen, in der jene von Ihnen genannten «Be-griffe» das Maßgebende sagen, in der Zone des vollendeten Nihilismus*”²⁰⁷. Em suma, segundo Heidegger, a saída do nihilismo implica a compreensão do lugar fundamental da linguagem, a sua “genealogia” metafísica.

Esta insistência na tradição de que Jünger provém e na filiação “genealógica” do pensamento de Jünger nessa tradição – enquanto ela traduz uma conformação histórica do núcleo transcendental – não significa, de modo nenhum, que Heidegger negue o mérito ou a novidade do trabalho filosófico de Jünger e, em especial, da sua tentativa de pensar o nihilismo. Trata-se, antes, de tentar mostrar que, independentemente dos méritos e da novidade que Jünger pode reivindicar com fundamento, o seu pensamento está plasmado por pressupostos (e tanto quer dizer, pré-decisões) metafísicos; mais: está implantado numa *Lichtung* metafísica com que não se chega a confrontar e que, na verdade, *esquece*. De sorte que esse *esquecimento da metafísica* é um *esquecimento de si mesmo*, da situação em que está e daquilo com que procura bater-se (do próprio “centro” daquilo com que procura bater-se).

Todavia, poderíamos pensar que este diagnóstico de Heidegger relativo ao Jünger do *Der Arbeiter* já não se aplicaria ao Jünger de *Über die Linie*. Mas não. Segundo Heidegger, se é verdade que existiu uma transformação no pensamento de Jünger, ela ocorreu não só no interior de uma matriz metafísica que, como tal, é susceptível de dar lugar a múltiplas

²⁰⁷ *Ibidem*.

interpretações e de tomar a forma de uma diversidade de linhas de fuga, mas também no quadro de uma espécie de *inércia da linguagem* utilizada, que se expressa na manutenção dos conceitos fundamentais. Aqui, Heidegger foca um problema que é decisivo para a sua interpretação do pensamento de Jünger: a questão da respectiva *unidade* – do que há de *transformação* e de *constância* neste pensamento.

Sem negar que há um itinerário que leva de *Der Arbeiter* a *Über die Linie* (sem negar que esse itinerário é de *transformação* – e vincando até que essa transformação tem que ver não apenas com o próprio de Jünger, mas também com o próprio processo de consumação ou radicalização do nihilismo que Jünger tenta acompanhar e compreender), Heidegger põe a tónica num fio de *continuidade* e de *constância*: “*Ihre Schrift »Über die Linie« spricht vom Nihilismus als »Grundmacht« (S.60); sie stellt die Frage nach dem künftigen »Grundwert« (S. 31); sie nennt wiederum die »Gestalt«, auch die »Gestalt des Arbeiters« (S. 41). Diese ist, wenn ich recht sehe, nicht mehr die einzige Gestalt, »darin die Ruhe wohnt« (a.a.O.). Sie sagen vielmehr (S. 10), der Machtbereich des Nihilismus sei von einer Art, daß dort »die fürstliche Erscheinung des Menschen fehlt«. Oder ist die Gestalt des Arbeiters doch jene »neue«, in der sich das fürstliche Erscheinen noch verbirgt? Auch für den Bereich der überquerten Linie kommt es auf die »Sicherheit«. Auch jetzt bleibt der Schmerz der Prüfstein. Das »Metaphysische« waltet auch im neuen Bereich*”²⁰⁸. O que isto quer dizer é que, na verdade, não se trata de um *novo* domínio, mas de uma *Augentäuschung* produzida no próprio domínio da metafísica. Apesar de existir uma diferença em relação à posição seguida por Jünger em *Der Arbeiter*, esta diferença não toca os conceitos fundamentais: mantêm-se os mesmos conceitos fundamentais, por um lado, no quadro mais amplo da sua filiação metafísica e, por outro lado, no quadro da metafísica nietzschiana e da forma como Jünger trabalha a partir de Nietzsche.

O problema para que Heidegger está continuamente a chamar a atenção de Jünger e também a nossa é, portanto, o problema da linguagem e do seu exterior. Como vimos, este é também o problema do nihilismo e do seu exterior (da *Lichtung* e do seu exterior). A pergunta a fazer é se é possível pensar-se, dentro de um sistema semântico, o seu *exterior*. Em que medida é que o pensamento de um “fora” do sistema semântico é realmente um pensamento desse fora? Não acontece antes o seguinte: quando pura e simplesmente se pensa o “para lá” (e parece haver, sem mais, condições para o fazer), essa aparente eficácia mostra que o próprio sistema semântico permanece não reconhecido como tal (e, portanto, também não reconhecido o problema que é o “para-lá-dele”)? Ora, se é assim, isso implica que a antecipação “do-outro-lado-da-“linha” – a antecipação que, de todo o modo, reina no pensamento de Jünger sobre o nihilismo – é portadora de uma *tácita e despercebida* (mas

²⁰⁸ *Ibidem.*

nem por isso menos efectiva) *antecipação de uma continuação da metafísica no lado-de-lá*. Numa palavra, o pensar do “para-lá” corre, como dissemos, o risco de constituir qualquer coisa como um “ir para fora cá dentro”: um pseudo-contacto com o exterior.

Heidegger precisa esta relação entre a linguagem e a ultrapassagem da linha nos seguintes termos: “*In welcher Sprache spricht der Grundriß des Denkens, das ein Überqueren der Linie vorzeichnet? Soll die Sprache der Metaphysik des Willens zur Macht, der Gestalt und der Werte über die kritische Linie hinübergerettet werden? Wie, wenn gar die Sprache der Metaphysik und die Metaphysik selbst, sei sie die des lebendigen oder toten Gottes, als Metaphysik jene Schranke bildeten, die einen Übergang über die Linie, d.h. die Überwindung des Nihilismus verwehrt?*”²⁰⁹. Heidegger rejeita terminantemente que a metafísica possa fazer escolta a uma travessia para o outro lado da linha. Com efeito, segundo ele, a linguagem da metafísica (e tanto quer dizer: a *própria metafísica*) é o muro que impede a ultrapassagem do nihilismo. É isto que Jünger não tem em consideração ao usar a linguagem da metafísica de modo indiscriminado e não suficientemente posto à prova, como Heidegger refere. Neste sentido, segundo Heidegger, porque não chega a pôr em causa as aparentes evidências (os pressupostos tácitos – ou, para falar como Platão, as ὑποθέσεις ou ο ἀκίνητον) que estão na base do seu modo de ver, o pensamento de Jünger “dorme” a estrutura fundamental da metafísica, de que também ele constitui uma expressão. Em suma, a falta de uma “arqueologia” da sua própria linguagem, dos seus conceitos – e, tanto quer dizer, da *Lichtung* em que se move – torna Jünger refém de algo radicalmente inquestionado no seu pensamento.

Sendo assim, a esta tese negativa sobre o pensamento de Jünger corresponde, se assim se pode dizer, o *positivo fotográfico* – ou melhor, o conceito *formal* do positivo fotográfico do que terá ou teria de haver para se produzir uma efectiva passagem para *outra coisa* – seja ela um para-lá-da-linha, no sentido de Jünger (um para-lá do nihilismo), seja ela aquilo que Heidegger procura fazer ver que constitui a chave para esse para-lá-do-nihilismo: um “para-lá-da-metafísica”.

Segundo Heidegger, para ser efectivo, qualquer “para-lá” terá de passar por uma “*Verwandlung des Sagens*”²¹⁰ e por um “*gewandeltes Verhältnis zum Wesen der Sprache*”²¹¹. Ora, a transformação da linguagem que assim refere não é uma transformação mais ou menos superficial ou periférica – ou mesmo regional. Como resulta claro daquilo que vimos, trata-se da *transformação da totalidade do acontecimento do sentido*. Esta relação transformada com o *Wesen der Sprache* requer, antes de mais, o abandono da matriz

²⁰⁹ *Idem*, p. 405.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*.

metafísica da linguagem. Esse abandono só é possível por meio de uma meditação daquilo que se mantém impensado no fulcro da matriz metafísica da linguagem – por um lado, a própria origem do sentido e, por outro lado, a possibilidade de uma relação *menos desfocada* com ela. A metafísica caracteriza-se precisamente por se manter retida no resultado da sua origem – se assim se pode dizer, à superfície de si mesma e sem perceber, para usar a expressão de Kant nos *Prolegómenos*, o seu próprio *Bathos*²¹²: quer dizer, a estrutura profunda da composição do seu sentido. Radica aqui o problema do nihilismo, como veremos de seguida.

7. *Die Zuwendung des Seins*

Vimos que Heidegger caracteriza o seu pensamento como um *vorläufiges Denken*, um *pensamento provisório*. Não se trata de estabelecer algo de definitivo quanto ao exterior da zona do nihilismo. Trata-se de estar *vigilante* quanto à radical *alteridade* do diferente que está em causa no nihilismo – diferente porque contrastante com aquilo que precede o nihilismo, mas não menos diferente porque também o que precede o nihilismo na verdade encerra no seu fulcro algo diferente de tudo quanto se conseguiu pensar até aqui. Este carácter provisório expressa-se num *distanciamento* relativamente a algumas antecipações que Jünger faz. Segundo Heidegger, sem se dar conta disso, Jünger concebe o *para-lá-da-linha* com projecções internamente contaminadas pela mesmidade categorial do *para-cá-da-linha*. Ora, segundo Heidegger, a *novidade do diferente* não é eficazmente antecipável. O que há a fazer é tentar pensar não só o caminho para esse diferente, mas também o caminho para pensar *o que há de impensado no que já está*. Pois uma coisa pode muito ser a chave da outra.

Segundo Heidegger, Jünger não consegue equacionar correctamente o problema do exterior do nihilismo. E isso deve-se ao facto de não conseguir compreender verdadeiramente o fundamento das suas próprias descrições – isto é, a sua relação com a “história do ser”. Para se obter algum progresso nesta matéria, é necessário um outro rumo de interrogação que não aquele seguido por Jünger, o qual se concentra na identificação concreta das coordenadas do “meridiano zero” e da nossa posição relativamente a ele.

É este o âmbito onde Heidegger situa o seu projecto “de linea” como *Erörterung*: uma investigação cujo objectivo é compreender a essência do nihilismo tem de tomar a forma de uma *Erörterung des Wesens des Seins* – isto é, uma localização da essência verbal (sc. do advento) *do ser*. Mas, como vimos, o problema que se levanta é que esta *Erörterung* tem de

²¹² Ver *supra* nota 40.

abandonar a linguagem da metafísica. A linguagem da metafísica regula-se de cada vez sempre já por uma compreensão e determinação do ser dos entes. Quer dizer, a linguagem da metafísica esquece aquilo que de cada vez *já está decidido* (e, com isso, *esquecido*) nela mesma: o “haver” do sentido que está sempre já a abrir a compreensão do ente que irrompe em cada época²¹³.

O ponto de capital importância que aqui importa sublinhar é o seguinte – segundo Heidegger, a *Erörterung des Wesens des Seins* não é apenas uma investigação possível entre outras. Não se trata de algo opcional, que se poderá ou não desenvolver. Para o expressar na linguagem do livro VI da *República* de Platão, a *Erörterung* preconizada por Heidegger é o questionamento da *arqui-ύπόθεσις*, da *ύπόθεσις* fundamental que preside à constituição metafísica do sentido e das compreensões ontológicas a elas associadas. O que está em jogo é não deixar subsistir, no centro da própria forma como se vê, um *núcleo cego*, que não é compreendido como tal: a relação esquecida que tudo possui com a *transcendência originária*. Está em causa, portanto, uma *radical transformação do dizer e da relação à essência da linguagem*. Mas, por outro lado, essa transformação da relação com a essência da linguagem implica uma *transformação da relação com a metafísica*. A *Erörterung* de Heidegger propõe-se recuperar aquilo que está esquecido no modo da representação metafísica, a essência (verbal: o *advento*) do ser – e, com isso, propõe-se também abrir caminho para uma efectiva compreensão do “*nada*” (*Nichts*) e, por essa via, do “*nada do nihilismo*” (daquilo que constitui o nihilismo).

É neste sentido e com estas implicações que a crítica da compreensão “trans lineam” de Jünger dá lugar à apresentação do seu projecto de uma *Erörterung des Wesens des Seins*. Heidegger toma o conceito de uma *neue Zuwendung des Seins* que, segundo Jünger, corresponderá à ultrapassagem da linha e submete-o a uma análise crítica.

Começa por perguntar se a proposição de Jünger, quando diz que a passagem da “linha” traz uma nova *Zuwendung des Seins*²¹⁴ não deve ser *invertida* – se não é uma nova *Zuwendung des Seins* que traz consigo a passagem da “linha”, no sentido de Jünger²¹⁵. Como ele próprio acentua, à primeira vista, semelhante *inversão* parece ser apenas isso mesmo (de sorte que não parece estar em causa mais do que um problema de formulação). Mas, segundo Heidegger, não se trata de uma mera questão de formulação. Por um lado,

²¹³ O ser compreendido como *φύσις* ou como *artefacto*, o ser compreendido como *criação divina*, como *sujeito e objecto* no sentido *moderno*, como *vontade de poder*, como *trabalho* ou como *matéria-prima*.

²¹⁴ «Der Augenblick, in dem die Linie passiert wird, bringt eine neue Zuwendung des Seins und damit beginnt zu schimmern, was wirklich ist» (Cf. JÜNGER, E., *Über die Linie*, *op. cit.*, p. 32 citado por Heidegger, *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 406).

²¹⁵ «Vor allem möchte ich fragen, ob nicht eher umgekehrt die neue Zuwendung des Seins erst den Augenblick für das Passieren der Linie bringe» (Cf. *Ibidem*).

Heidegger sublinha que tudo depende do que se passa no *próprio centro da transcendência que nos constitui e que constitui a metafísica*: o que está em causa é nem mais nem menos do que *uma nova e radical alteração da forma como acontece a transcendência originária*. Por outro lado, tal como a tradição, quando Jünger fala do ser, toma-o (considera Heidegger) como um conceito evidente em si mesmo e, por isso, subtraído à possibilidade de questionamento.

Sem se dar conta disso, quando concebe a *neue Zuwendung des Seins* a que faz referência como chave para o “trans lineam”, Jünger compreende o ser como algo *que está lá*, se assim se pode dizer, no acontecimento de si mesmo, e que pode ou não dirigir-se ao ser humano (“*Darum fragen wir jetzt gemäßer, ob »das Sein« etwas für sich ist und ob es außerdem und bisweilen auch sich den Menschen zuwendet*”²¹⁶). Semelhante compreensão perde de vista tudo aquilo que, desde a “analítica existencial-temporal do *Dasein*”, Heidegger procura pôr a descoberto (toda a estrutura fundamental da constituição global do aparecer a partir de um *Ursprung*, relativamente ao qual é ilusória qualquer concepção de algo independente dele). É isso que Heidegger exprime quando contrapõe a Jünger o seguinte: “*Vermutlich ist die Zuwendung selber, aber noch verhüllterweise, Jenes, was wir verlegen genug und unbestimmt »das Sein« nennen*”²¹⁷. A *Zuwendung* não é algo que *acontece* com o ser (algo *superveniente* a ele, etc.). Todo o aparecer (e, nesse sentido, tudo o que há) *aparece* (e *é o que é*) no quadro de uma *Zuwendung des Seins*, que ao mesmo tempo constitui tudo o que aparece e o próprio ser de quem está lançado no aparecimento daquilo que aparece. Coisa que, por outro lado, significa que a *Zuwendung* em causa, *não sendo superveniente ao ser, também não é superveniente à nossa própria constituição*, mas antes aquilo que de cada vez nos constitui (e nos constitui de raiz, no mais próprio daquilo que somos).

Mas isto não é tudo. Ao mesmo tempo que acentua estes dois aspectos, Heidegger vinca também que o próprio acontecimento de *Zuwendung des Seins* está marcado pelo facto de envolver, no seu centro, uma *Abwendung* (um “desvio”, um *afastamento*, uma *ausência* – o contrário de uma *Zuwendung*). Toca-se aqui, uma vez mais, o ponto decisivo para que chamámos a atenção já na introdução, quando falámos do nexo entre *centramento* e *descentramento* na “analítica existencial-temporal do *Dasein*”. E toca-se também aquilo que, segundo Heidegger, constitui a determinação fundamental da metafísica: o *esquecimento* do que se acha no seu centro. Enquanto tem a forma da metafísica, a *Zuwendung des Seins* tem no seu fulcro qualquer coisa como uma *recusa*, uma *perda* – e, segundo Heidegger, é precisamente isto que está também no centro do nihilismo. “*Allein geschieht solche*

²¹⁶ *Idem*, p. 407.

²¹⁷ *Ibidem*.

Zuwendung nicht auch noch und in einer seltsamen Weise unter der Herrschaft des Nihilismus, nämlich in der Weise, daß »das Sein« sich abwendet und sich in die Absenz entzieht? Abwendung und Entzug sind jedoch nicht nichts”²¹⁸.

É esta complexa constelação que Heidegger parece desenhá-la e é com ela que procura contrastar o quadro mais “simples” do conceito de *Zuwendung des Seins*, tal como é concebido em *Über die Linie* de Jünger. Importa ter presente não apenas a) que o ser é a *Zuwendung* e que esta última não lhe é superveniente e b) que a *Zuwendung* também não é superveniente à nossa constituição, mas sim a nossa própria constituição, e ainda c) que a *Zuwendung* encerra em si uma *Abwendung*, de tal modo que d) tal *Abwendung* é tão constitutiva do que somos quanto a *Zuwendung* em cujo quadro se inscreve.

É para esta constelação de elementos envolvidos uns nos outros que apontam os enunciados fundamentais da página 407: “*Freilich lassen Zuwendung und Abwendung des Seins, wenn wir genügend auf sie achten, sich nie vorstellen, gleich als ob sie nur dann und wann und für Augenblicke auf den Menschen träfen. Das Menschenwesen beruht vielmehr darauf, daß es jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt. Wir sagen vom »Sein selbst« immer zuwenig, wenn wir, »das Sein« sagend, das An-wesen zum Menschenwesen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst »das Sein« mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer zuwenig, wenn wir, das »Sein« (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum »Sein« bringen. Wir sagen aber auch zuviel, wenn wir das Sein als das Allumfassende meinen und dabei den Menschen nur als ein besonderes Seiendes unter anderen (Pflanze, Tier) vorstellen und beides in die Beziehung setzen; denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als »Sein« bestimmt und so seinem vermeintlichen »an und für sich« entnommen ist. Die Rede vom »Sein« jagt das Vorstellen von einer Verlegenheit in die andere, ohne daß sich die Quelle dieser Ratlosigkeit zeigen möchte*”²¹⁹.

A irredutibilidade de tudo isto à compreensão moderna do sujeito e objecto é acentuada como muita clareza na página 408, onde Heidegger procura pôr em evidência que esta compreensão moderna depende ela mesma de uma *Zuwendung des Seins* (quer dizer, de uma *Zuwendung/Abwendung*) no sentido que procurámos definir. Mas, por outro lado, tudo isto reflecte-se ainda numa divergência fundamental quanto à própria concepção do nihilismo. Para Heidegger, também neste aspecto a concepção de Jünger enferma de uma “ingenuidade” – que radica na forma como perde de vista o núcleo *Zuwendung* e de *Abwendung* (da correlação entre *Zuwendung* e *Abwendung*, que acabamos de focar). Ao

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Idem*, p. 407-408.

contrário do que Jünger parece sugerir, a *Zuwendung* do ser não é algo que é exterior ao nihilismo – um “fora” do nihilismo. Por essa razão, o nihilismo não consiste num território de ausência do ser. Pelo contrário: o próprio nihilismo corresponde a uma forma da *Zuwendung* do ser que Heidegger descreve como *Abwendung*, um afastar-se do “ser”. Na *Abwendung*, o ser como que se *retira para uma ausência* (“*sich in die Absenz entzieht*”²²⁰). Segundo o que é agora explicado, o nihilismo é uma *Zuwendung* do ser que se caracteriza por *estar constituída no modo de uma “não concessão”* (*Abwendung/Entzug*) e de uma aparente *ausência do ser* no seio da própria *Zuwendung*. A *Abwendung* e o *Entzug* não são, nessa medida, o mesmo que nada. Isso mostra-se, afirma Heidegger, na experiência opressiva que também é própria do nihilismo: o ser humano tem a impressão de se encontrar *a si* por todo lado – e de se encontrar *apenas a si* – e vive isso como *abandono* e *ausência*. A *Abwendung* que constitui o nihilismo não consiste, por isso, numa suspensão da relação de co-pertença entre o ser e o ser humano, mas sim numa *modalidade desfocada e descentrada dessa co-pertença*, caracterizada pelo facto de a co-pertença dar lugar, em si mesma, a um esquecimento de si. É justamente isso que, segundo Heidegger, constitui o carácter total do trabalho, posto em evidência pelo Jünger de *Der Arbeiter*: “*Abwendung und Entzug sind jedoch nicht nichts. Sie walten fast bedrängender für den Menschen, so daß sie ihn fortziehen, sein Trachten und Tun ansaugen und es schließlich so in den sich entziehenden Sog aufsaugen, daß der Mensch meinen kann, er begegne nur noch sich selbst. In Wahrheit ist jedoch sein Selbst nichts anderes mehr als der Verbrauch seiner Ek-sistenz in die Herrschaft dessen, was Sie als den totalen Arbeitscharakter kennzeichnen*”²²¹.

Contudo, em tudo isto há que ter em atenção a natureza da inflexão para que Heidegger aponta. Não se trata pura e simplesmente de uma correcção da perspectiva de Jünger, que Heidegger ponha em causa por ser ingénua e não atender à complexidade da estrutura transcendental e à forma como se subtrai a todas as categorias da metafísica e não se deixa captar por elas. Também aqui o que está em causa é, se assim se pode dizer, um discurso apofático. Heidegger não apresenta a estrutura transcendental como se fosse algo *inteiramente adquirido* e para que já houvesse *categorias perfeitamente adequadas* (estivesse encontrada uma linguagem, etc.). Toda a descrição que faz acentua que se está ainda a *meio-caminho* daquilo que para que aponta – *in fieri*, em *processo de transição*, *ainda sem linguagem adequada* (e tanto quer dizer ao mesmo tempo: *ainda sem um ponto de vista soberano*, ainda sem efectiva compreensão daquilo de que se trata). Este estado de coisas exprime-se nas próprias formulações a que recorre em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage*. Por um lado, nega que se possa falar de qualquer coisa como o *ser* a que a *Zuwendung* fosse superveniente ou do ser humano a que a *Zuwendung* fosse superveniente;

²²⁰ *Idem*, p. 407.

²²¹ *Ibidem*.

quer dizer também: nega que se possa falar do ser (da *Zuwendung*) a que o ser humano fosse superveniente ou do humano a que o ser (a *Zuwendung*) fosse superveniente. Por outro lado, põe a tónica na *unidade original entre os termos referidos* (o *Geheiß* – o *rufendes Geheiß*, o *Zusammengehören*, etc.). Mas isso significa que toda a nossa forma de contacto com aquilo de que se trata ainda *se vê forçada a partir do que nega e a relacionar-se com aquilo que afirma a partir do que nega*. É o que Heidegger exprime quando diz que, em última análise, se tem que deixar cair ao mesmo tempo o conceito de ser humano e o conceito de ser e que também não seria suficiente dizer que são o mesmo: “*Dann müßten wir das vereinzeln und trennende Wort: »das Sein« ebenso entschieden fahren lassen wie den Namen: »der Mensch«*. Die Frage nach der Beziehung beider enthüllte sich als unzureichend, weil sie niemals in den Bereich dessen gelangt, was sie erfragen möchte. In Wahrheit können wir dann nicht einmal mehr sagen, »das Sein« und »der Mensch« »seien« das Selbe in dem Sinne, daß sie zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein”²²².

Tudo isto é importante porque mostra ao mesmo tempo duas coisas. Em primeiro lugar, Heidegger continua a explorar o rumo tomado na “analítica existencial-temporal do *Dasein*”, enquanto a inflexão produzida na analítica é ao mesmo tempo uma inflexão relativamente à identificação do ente que nós próprios somos (aquela inflexão que leva à descoberta da nossa constituição como *Dasein*) e uma inflexão relativamente à *Seiendheit* (e à sua compreensão como *Vorhandenheit*). Isto quer dizer que, por um lado, enquanto o ser humano for representado (como é habitualmente representado na tradição) como um ente entre outros e, por outro lado, enquanto o ser for representado como um “denominador comum” a todos os entes (entendidos como instâncias da *Vorhandenheit*), toda a nossa compreensão das coisas fica como que *extraviada* e irremediavelmente perdida daquilo que pretende captar. Por uma parte, o ser humano não é um acontecimento entre os outros – ele é um acontecimento *co-extensivo* a todos os outros e é um acontecimento que se caracteriza por ser o próprio ser do aparecer, o portador do sentido do aparecimento. Por outra parte, a *Vorhandenheit* não tem o carácter absoluto de que parece revestir-se, mas antes um carácter *derivado* – e derivado não apenas em relação à *Zuhandenheit*, mas também em relação ao próprio *Entwurf* do *In-der-Welt-sein* (quer dizer, ao projecto da totalidade do *si-mesmo-a-haver* ou do *haver-de-ser-de-si*). O que assim já se desenha na “analítica existencial-temporal do *ser-o-aí*” vinca-se ainda mais a partir dos anos 30: se o ser humano é o portador do sentido do aparecimento, ele jamais o é no sentido da *Sinngebung* moderna. A fonte do sentido do aparecimento na qual ele irrompe como “portador” do aparecimento do que aparece e do seu sentido é a própria *Zuwendung* epocal do ser. Sempre de novo Heidegger insiste em que não se trata de *haver o ser*, de um lado, e o *ser humano*, do outro – e de

²²² *Idem*, p. 408-409.

haver, além disso, uma relação entre eles. Trata-se de uma co-pertença peculiar. Se é verdade que o ser ocorre na forma do acontecer humano (razão pela qual não é possível sem ele), o acontecimento do humano como portador do sentido do aparecimento também só tem cabimento no interior de uma peculiar “patência do ser” (*Offenbarkeit des Seins*), ou seja, de uma abertura de sentido que tem uma história que é ao mesmo tempo mais velha (na medida em que a “origem” – *Herkunft* – ou o τόπος da sua proveniência subjaz aos diferentes avatares que o discurso metafísico assumiu) e mais nova que as formas históricas da sua evolução.

Quer dizer, ao mesmo tempo que o reconhece como algo de correspondente ao “ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα” e ao acontecimento do próprio sentido do ser, Heidegger nega ao ser humano o papel central de fonte e de legislador do sentido *daquilo* que aparece. O ser (sc. o sentido do ser), ao mesmo tempo que é aquilo que é mais interior ao ser humano, é também aquilo que lhe é mais extrínseco (mais *recusado*, mais *transcendente*) – e é nessa radical “*exterioridade íntima*” que caracteriza o *Entzug* do ser que se revela, de modo insuspeitado, a co-pertença entre ambos. A *Wesung des Seins*, a ocorrência essencial do ser, consiste num “utilizar” (*Brauchen*)²²³ o ser humano. Como vimos, este *Brauchen* é definido, logo de seguida, como um *Geheiß*²²⁴, uma “convocação” ou um “chamamento”. As noções de *Brauchen* e *Geheiß* não exprimem somente uma tentativa de pensar a co-pertença do ser e do ser-humano. Elas exprimem fundamentalmente a *pertença* do ser humano ao ser. Por outras palavras, a *Zuwendung* é pensada como um “chamamento” que, de cada vez, chama o ser humano numa *Offenbarkeit* de sentido; e este chamamento, na sua essência histórica, é precisamente aquilo que constitui o ser humano como “portador” do aparecimento²²⁵. Não existe isoladamente o “chamamento”, nem algo que chama (que chama somente de quando em vez), nem tão pouco existe o ser humano que umas vezes escuta o chamamento e outras vezes não. O ser humano constitui-se, de raiz, enquanto *ouvinte desse chamamento* (mesmo que isso jamais se torne visível para ele). Quer dizer, o ser humano é, de raiz, o lugar do “*Zusammengehören von Ruf und Gehör*”²²⁶ – isto é, o próprio lugar do ser. Por outras palavras, a *Zuwendung* e *Abwendung* são modos peculiares da pertença recíproca do

²²³ *Idem*, p. 407. Também se pode dizer: “precisa” do ser humano.

²²⁴ *Idem*, p. 408.

²²⁵ É esta ideia que se acha expressa por von Herrmann nos seguintes termos: «Die Zu-wendung, der ereignende Zuwurf, geschieht je und je, d.h. geschichtlich als An-wesen zum Menschenwesen, und dieses An-wesen ist "Geheiß", ist Ruf, der jeweils, d. h. geschichtlich, das Wesen des Menschen, die Eksistenz, in die geschichtlich zugerufene Gelichtetheitsweise des Seins ruft» (Cf. VON HERRMANN, F.-W, Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger, *Heidegger Studies*, 24 (2008), p. 21-37, p. 27).

²²⁶ HEIDEGGER, M., Zur Seinsfrage, *op. cit.*, p. 408.

chamamento e da escuta por meio dos quais se dá a *Wesung des Seins* como *Offenbarkeit* ou *Lichtung*.

Mas o ponto decisivo é que este itinerário de inflexão não se apresenta como concluído. Heidegger não fala como se o processo já estivesse fechado e ele mesmo se pronunciase a partir de um ponto de vista já inteiramente *a par* daquilo a que diz respeito. Também neste aspecto – deveríamos dizer: sobretudo neste aspecto – aquilo para que aponta tem o carácter de um *pensamento provisório* (*vorläufiges Denken*). O que vinca é precisamente o facto de ainda estar *a caminho*, ainda *à procura* – *não no termo*, mas *no meio* do processo de inflexão iniciado com a “analítica existencial-temporal do *Dasein*”. De sorte que aquilo que assim contrapõe a Jünger (aquilo em relação ao qual Heidegger sugere que Jünger é “ingénuo”) não tem um carácter já inteiramente “sabido” – mas antes o carácter de algo que *já se desenha*, sim, mas que se desenha para um pensamento bem consciente de que *ainda lhe faltam meios para pensá-lo*.

Assim, ao contrário do que se poderia sugerir a partir do que Jünger escreve, não acontece de modo nenhum que o “*Sein*” seja mais claro, menos enigmático do que o *Nichts* (ou que este último, na forma como domina o nihilismo), seja como que uma nuvem que impede o nosso contacto com a clareza meridiana do *Sein* enquanto tal. Há como que uma *paridade* na recusa do *ser* e do *nada* – um não é menos *enigmático, difícil de pensar* do que o outro.

8. Um outro dizer do ser: o ~~ser~~

Depois de assim pôr em causa o modo como Jünger compreende a *Zuwendung des Seins*, Heidegger foca o próprio “nada” (*Nichts*) enquanto tal. Mas importa não esquecer que esta abordagem do “nada” – e, como já veremos, da sua relação com o ser (isto é, com a *Zuwendung*, sc. com o *Geheiß* ou o *Zusammengehören* entre *Zuwendung* e aquilo que nós próprios somos) – foca ao mesmo tempo o nexo entre o “trans lineam” de Jünger e o “de linea” de Heidegger.

Até este ponto, todo o empenho de Heidegger passou por desfazer a ideia de que uma *neue Zuwendung des Seins* fosse o *terminus ad quem* da passagem da “linha” – como se o domínio do nihilismo fosse o território epocal em que estivéssemos alojados, esse domínio correspondesse ao predomínio do nada, e a passagem da “linha” consistisse num avanço que deixasse para trás o “banco de nevoeiro” (o “banco do nada”) do nihilismo e desse lugar a um novo encontro do ser. Segundo Heidegger, o *para-lá-da-“linha”* não consistirá num desaparecimento do nada (ou na sua subsistência, mas com *perda da posição de*

prevalência). O *para-lá-da-“linha”* só poderá advir de uma efectiva compreensão do ser como *Zuwendung*, *Geheiß*, etc., e também da compreensão de como o nada tem cabimento nele.

Finalmente, tudo isto tem que ver com a análise do nexos entre “nada” e nihilismo. Heidegger foca este nexos, levantando um conjunto de questões, entre as quais avulta a) a questão de saber se o “nada” é apenas um momento, um correlato (ou o que quer que seja dessa natureza) do nihilismo – ou se, pelo contrário, está inscrito no próprio acontecimento do ser como *Zuwendung* e b) também a questão de saber se o nada desaparece com a consumação sc. a ultrapassagem do nihilismo ou se a sua “presença” excede este âmbito: “*Verschwundet mit der Vollendung oder wenigstens mit der Überwindung des Nihilismus das Nichts?*”²²⁷.

Segundo Heidegger, importa procurar a própria essência (também aqui verbal – *das Wesen*: o próprio “vir”) do “nada” (*Nichts*) e do “não” (*Nicht*) com que o “nada” tem que ver²²⁸. Por um lado, essa procura da essência (verbal) do “nada” e do “não” é que é aquilo para que Jünger aponta, quando, como vimos, fala da indispensabilidade de uma “boa definição” do nihilismo²²⁹. Mas, por outro lado, também há que ter em conta que o confronto com esta “essência” (verbal) passa em grande parte pelo abandono de qualquer preocupação com conseguir-se encontrar uma definição (no sentido estrito e próprio do termo) do *nihilismo*, do *nada* ou do *não*. Como Heidegger diz, a captação da “essência” (verbal) do *nihilismo*, do *nada* e do *não*, requer qualquer coisa como um *outro dizer* (*anderes Sagen*²³⁰) – e supõe precisamente a compreensão de que todo o dizer, na forma normal dos nossos enunciados, passa necessariamente ao largo daquilo que aqui se trata de captar – de sorte que grande parte do trabalho reside na compreensão desta necessidade de um *outro dizer*. O que, de novo, significa o *predomínio de um discurso apofático* e do *vorläufiges Denken* antes referido. Mas, como Heidegger faz questão de sublinhar, este trânsito da procura de uma definição para um discurso negativo representa, na verdade, um *ganho*, uma aproximação daquilo que está em causa – mesmo que um *ganho* ou *aproximação* de natureza peculiar: “*Doch bleibt es ein geringer, weil ein nur negativer Gewinn, wenn wir darauf achten lernen, daß sich über das Nichts und das Sein und den Nihilismus, über deren Wesen und über das Wesen (verbal) des Wesens (nominal) keine Auskunft erteilen läßt, die in der Form von Aussagesätzen griffbereit vorliegen kann.*”

²²⁷ *Idem*, p. 410.

²²⁸ Cf. p. 410.

²²⁹ Cf. JÜNGER, E., *Über die Linie*, op. cit., p. 11, e *supra* p. 23

²³⁰ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 410.

Es bleibt insofern ein Gewinn, als wir erfahren, daß jenes, dem die »gute Definition« gelten soll, das Wesen des Nihilismus, uns in einen Bereich verweist, der ein anderes Sagen verlangt»²³¹.

Para determinar a natureza desta *alteridade* (da alteridade deste *outro dizer* ou deste dizer *apofático*) e, ao mesmo tempo, para circunscrever o lugar a que pertence a “essência” (verbal) do nihilismo, no “nada”, do “não”, Heidegger começa por voltar a focar o domínio do ser. Ao contrário do que parece pressuposto por Jünger, este domínio pertence essencialmente à *Zuwendung* de que se falou: “*Gehört zum »Sein« die Zuwendung, und zwar so, daß jenes in dieser beruht, dann löst sich das »Sein« in die Zuwendung auf. Diese wird jetzt das Fragwürdige, als welches fortan das Sein gedacht wird, das in sein Wesen zurück und darin aufgegangen ist. Dementsprechend kann der denkende Vorblick in diesen Bereich das »Sein« nur noch in folgender Weise schreiben: das ~~Sein~~*”²³².

O ponto decisivo em tudo isto não é, claro está, um “grafismo novo” que rapidamente perde o efeito de novidade, mas sim a tese fundamental de que o ser tem de ser pensado como ~~ser~~. Este riscar com uma cruz signica que o ser não é só aquilo que possui uma máxima opacidade para a representação metafísica, mas é propriamente aquilo que permanece esquecido e oculto na determinação metafísica daquilo que aparece como *Vorhandenes*. O ser tem de ser riscado com uma cruz porque a sua própria *representação* tem de ser “riscada”, *eliminada*. Mas este riscar com uma cruz exprime o facto de que o conceito de ser está afectado por um condicionamento que sistematicamente desvia daquilo para que ele próprio aponta, como a ὁρμή constantemente παράφορος συνέσεως de que se fala no *Sofista* de Platão²³³. Ou, dito de outro modo, este riscar com uma cruz exprime o “falso amigo” que tende a desencaminhar ou transviar a relação com o ser na própria tentativa de seguir a remissão para ele – e a necessidade de neutralizar a interferência desse “falso amigo” e de corrigir o desvio que ele introduz. Heidegger escreve: “*Die kreuzweise Durchstreichung wehrt zunächst nur ab, nämlich die fast unausrottbare Gewöhnung, »das Sein« wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen. Dieser Vorstellung gemäß hat es dann den Anschein, als sei der Mensch vom »Sein« ausgenommen. Indes ist er nicht nur nicht ausgenommen, d.h. nicht nur ins »Sein« einbegriffen, sondern »Sein« ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-sich preiszugeben, weshalb es auch anderen Wesens ist, als die Vorstellung eines Inbegriffes wahrhaben möchte, der die Subjekt-Objekt-Beziehung umgreift*”²³⁴.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Idem*, p. 410-411.

²³³ PLATÃO, *Sofista*, 228d1.

²³⁴ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 411.

Segundo Heidegger, aquilo que está em causa na noção de ser fica maximamente obscurecido pela “compreensão conceptual” (*Be-greifen*) que tende a interpor-se quando se fala dele, de tal modo que a *Wesensherkunft* da *Lichtung* onde ela tem lugar (e que constitui propriamente aquilo que está em causa no conceito de ser) permanece escondida, indetectada, inquestionada. Assim, o recurso, por parte de Heidegger, à fórmula ~~Sein~~ tem o propósito de explicitar o carácter problemático do território a ser procurado e a *possibilidade* (ou melhor, a *tendência*, a *probabilidade*) de nos perdermos por completo, muito longe daquilo para que essa fórmula aponta. Quando Heidegger fala do ser, não está em causa um *Gegenüber*, isto é, algo que se encontra diante, na sua independência; está em causa a própria *Lichtung* do ser humano, aquilo que é constitutivo do ser humano como um acontecimento de aparecimento – e, ao mesmo tempo, está em causa essa *Lichtung* como *Lichtung* de tudo o que aparece²³⁵.

Em suma, quando Heidegger fala de ser, não está em causa o ser, mas o ~~ser~~. Também podemos explicitar o ~~ser~~ para que Heidegger aponta dizendo o seguinte. A formulação do ser como ~~ser~~ tem o propósito de acentuar o facto de a estrutura que está em causa nesse termo escapar ao quadro de sentido da linguagem da metafísica, uma vez que esta reduz a compreensão dos entes, inclusivamente do ente humano, ao primado do modelo da *Vorhandenheit* e do *Gegenüber*. Na metafísica, como já vimos, o ser é tendencialmente reduzido a um “Meta”, “*die Transzendenz ins Übersinnliche*”²³⁶, que subsiste por si mesmo. Ora, a esta estrutura que constitui os próprios fundamentos da tradição do pensamento ocidental, Heidegger pretende opor um pensamento que pense o ser como uma *Lichtung* ou *Offenbarkeit*.

Contudo, como Heidegger faz questão de vincar, isto não é tudo. Para lá deste significado *negativo*, o ~~Sein~~ de que se fala em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* também se destina a significar o *Geviert* (o “Quaternário”) que, nesta fase do pensamento de Heidegger, é identificado como a estrutura fundamental da abertura original do sentido. Mais precisamente, a cruz aposta ao ser destina-se a expressar a ligação entre os quatro termos do quaternário (entendido como ligação originária e não como algo superveniente à ocorrência independente ou separada dos seus termos). Em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage*, Heidegger não chega a entrar em nenhuma exposição do que está em causa neste conceito (sc. nesta constelação de conceitos). Também por isso este não é o lugar para desenvolver qualquer

²³⁵ Também poderíamos dizer que está em causa um reconhecimento modificado daquilo que na “analítica existencial-temporal do *Dasein*” aparece como *In-der-Welt-Sein* – e está em causa isso na determinação *histórica* (passível de alternativa, etc.) que de cada vez é a sua.

²³⁶ HEIDEGGER, M., *Überwindung der Metaphysik in Gesamtausgabe 7, Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p 78.

análise do *Geviert* e deste segundo momento – positivo – da noção de ~~Sein~~²³⁷. O ponto que nos importa assinalar é que, como dissemos, o que está em causa nesta componente *positiva* do conceito de ~~Sein~~ não tem que ver com algo já absolutamente apurado e determinado, mas sim com uma indagação *ainda em curso* e *ainda à procura* (a indagação de algo que não cessa de resistir a toda a tentativa de o desvendar – e que, precisamente por isso, é designado por Heidegger como *das Fragwürdige*).

Mas aqui, Heidegger foca especialmente um aspecto que é importante para se compreender o que está em causa no nexo entre o ~~Sein~~ e aquilo que nós somos. O ~~Sein~~ dirige-se ao ser humano – àquilo que nós somos – de tal modo que este *dirigir-se* (esta *Zuwendung*) constitui ao mesmo tempo o próprio ~~Sein~~ e o ser humano sc. aquilo que nós somos. Sendo assim, por outro lado, segundo Heidegger, esta *Zuwendung* só se *consume* na medida em que o ser humano a *comemore*, *pense* nela: “*Das An-wesen wendet sich als solches zum Menschenwesen, worin sich die Zuwendung erst vollendet, insofern jenes, das Menschenwesen, ihrer gedenkt. Der Mensch ist in seinem Wesen das Gedächtnis des Seins, aber des ~~Seins~~*”²³⁸. Tudo isto tem que ver com o facto de a *Zuwendung* poder ocorrer, como vimos, no modo da *Abwendung* (caso em que ela mesma se mantém *escondida* no centro do próprio *acontecimento de aparecer* que abre) ou então no modo daquilo que Heidegger aqui descreve como *Gedenken* e *Gedächtnis*²³⁹. Se ocorre da primeira forma, a *Zuwendung* não chega a atingir a sua *plena consumação* (*Vollendung*). É o que sucede na *metafísica* (quer dizer, enquanto o ser humano sc. aquilo que nós próprios somos tem a forma da *metafísica*: ocorre como *metafísica*). Só se o *acontecimento da Zuwendung* não se apaga no centro daquilo que ela própria abre (quer dizer, só se há *Gedenken* e *Gedächtnis da Zuwendung*), ela chega propriamente à plena consumação (e deixa de ser algo que se *perde* ou *dissipa* em escondimento de si).

Com o verbo *gedenken* e com o substantivo *Gedächtnis*, Heidegger introduz um elemento central da noção de *Zuwendung*. *Gedenken* pode assumir tanto o sentido do

²³⁷ De tal modo que o que está em causa, quando Heidegger fala de “Quaternário”, é qualquer coisa como uma versão modificada da estrutura da *transcendência originária* que na “analítica existencial-temporal do *Dasein*” é fixada pelo conceito de *In-der-Welt-sein*. Não cabe analisar aqui este ponto, mas um dos aspectos decisivos da passagem do *In-der-Welt-sein* ao “Quaternário” é justamente a acentuação do carácter intrínseca e irredutivelmente complexo da estrutura transcendental.

²³⁸ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 411.

²³⁹ Não cabe analisar aqui os nexos entre *Gedenken* e *Gedächtnis*, tal como se acham estudados pela filologia germânica. Importa ter presente a) que *Gedenken* traduz, no fundamental, a ideia de um *denken* intensificado e b) que *Gedächtnis* é o *nomen actionis* para *Gedenken*, com sentidos que vão da ideia de *lembrar*, *pensar em* etc., até àquela forma específica de pensar intensificado que é a *devotio* (Cf. GRIMM, Jacob/GRIMM, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Band IV, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984, Colunas 1927ss, e 1995s).

“rememorar”, quanto o do “comemorar”. Aquilo que esta noção pretende expressar é um *trazer à memória*, um *revisitar*, que implica um *estar ciente*, um *aperceber-se de*, mas sobretudo também a ideia de *estar atento* (*voltado para* e a deixar-se afectar por aquilo que é objecto de *Gedenken*, de tal modo que isso adquire protagonismo, nos atinge, determina o que somos, obrigando-nos a um confronto consigo, etc.). É este o quadro semântico que procuramos evocar ao traduzirmos *Gedächtnis* por “rememoração”.

O que está em causa é, portanto, aquilo que a “analítica existencial-temporal” focava ao desenhar a alternativa (o *aut/aut*) entre *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit*. Trata-se de estarmos constituídos de tal forma que podemos coincidir ou não coincidir com aquilo que propriamente somos (apropriarmos-nos ou não nos apropriamos do acontecimento de sentido que nos forma: “*dormimos ou não dormimos o que somos*”²⁴⁰). O *Gedenken* (o *Gedächtnis* a que Heidegger se refere) – o *rememorar* a *Zuwendung* que está na origem de todo o aparecer (de todo o *Anwesen*) – não inaugura a relação com a *Zuwendung*. Na verdade, estamos sempre *já nessa relação*, constituídos por ela. O *Gedenken* sc. o *Gedächtnis* contraria o que a forma original dessa relação (aquilo que é *constitutivo* nela) ainda comporta de *esquecimento* dela. Com efeito, para ser constitutiva, a *Zuwendung* não precisa de criar despertez para si mesma – pode muito bem deixar no meio daquilo que constitui (do *constituído*), sem advertência para o próprio “lance” original de que tudo resulta. Ou, dito de outro modo: porque a forma transcendental do “projecto” (do *Entwurf*) do sentido é a *pressuposição* (que deixa o *sentido do sentido* numa posição de esquecimento), o sentido pode relacionar-se com aquilo que o alimenta *na forma da pressuposição* (do *esquecimento*, da *falta de qualquer confronto com isso*); ou, pelo contrário (e é isso que está em causa no conceito de *Gedenken*, de *Gedächtnis*, etc.), pode chegar a um *confronto* com isso – um confronto mediante o qual se deixa o plano da mera *execução* do sentido em que se está embarcado e se desperta para o próprio *Entwurf* desse sentido e para aquilo que está em causa nele.

9. A proposta de uma *Verwindung* do nihilismo

Se Heidegger risca em cruz o *ser*, para evidenciar o seu carácter *absconditum*, também o nada, nessa mesma medida, deverá ser riscado: ~~nada~~. É o que ele próprio faz questão de vincar: “*Wie das ~~Sein~~, so müßte auch das Nichts geschrieben und d. h. gedacht werden. Darin liegt: zum Nichts gehört, nicht als Zugabe nur, das gedenkende Menschenwesen*”²⁴¹.

²⁴⁰ Para usar uma expressão de PESSOA, F., *No Túmulo de Christian Rosenkretz* (Cf. PESSOA, F., *Obras Completas de Fernando Pessoa, Volume I - Poesias*, Lisboa, Edições Ática, 1997, p. 251.

²⁴¹ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, *op. cit.*, p. 411.

Ao riscar o nada com uma cruz, Heidegger pretende pôr em destaque dois aspectos essenciais: 1) a relação entre o nada e o ser humano não é uma relação que acontece como se o nada estivesse fora do ser humano e por via dessa exterioridade se desse qualquer coisa como um encontro (*nota bene*: um encontro superveniente) entre eles; 2) este nada é constitutivo do próprio acontecimento do ser humano, na medida em que ele é uma faceta do próprio ser, a expressão da própria diferença entre o ser e o ente. Encontramos esta diferença formulada de uma forma peculiar por Richard Polt – “Be-ing, as we can say in English, is *nothing*”²⁴². A opacidade radical do ser decorre justamente de que a *abertura de sentido* é o nada que fica por detrás do aparecimento dos entes.

Tal como o ser, também o nada pretence àquela constelação fundamental que é ao mesmo tempo constitutiva de tudo o que aparece e do que somos (ao sermos, como somos, o acontecer do aparecimento de tudo isso). Por outras palavras, também o nada não é algo de algum modo aí, por si (como se a relação com aquilo que somos fosse superveniente a ele ou a nossa relação com ele fosse *superveniente* àquilo que somos). Heidegger pretende focar que se passa algo muito diferente – algo que podemos expressar dizendo o seguinte: o nada só tem lugar como momento constitutivo do acontecimento do aparecer que nós mesmo somos, assim como este último só pode ter lugar na sua ligação com o nada (com a “eclosão” em si desse algo co-constitutivo do que somos, que é o *nada* sc. uma relação com ele).

Este ponto é fulcral para a equacionação do problema da essência do nihilismo e para a demolição da compreensão espacial que subjaz à imagem da linha proposta por Jünger. Não existe algo como o *ser humano por si mesmo* (*für sich*), tal como não há o *nihilismo por si mesmo*, como uma *zona*, nem o *ser* constituído *por si*, que se encontraria para lá da zona do nihilismo – do outro lado da “linha”. Pelo contrário, o nihilismo é algo no qual o ser humano tem uma participação essencial (“*Wenn daher im Nihilismus das Nichts auf eine besondere Weise zur Herrschaft gelangt, dann ist der Mensch nicht nur vom Nihilismus betroffen, sondern wesentlich an ihm beteiligt. Dann steht aber auch der ganze menschliche »Bestand« nicht irgendwo diesseits der Linie, um sie zu überqueren und jenseits ihrer sich beim Sein anzusiedeln. Das Menschenwesen gehört selber zum Wesen des Nihilismus und somit zur Phase seiner Vollendung. Der Mensch macht als jenes in das ~~Sein~~ gebrauchte Wesen die Zone des ~~Seins~~ und d. h. zugleich des Nichts mit aus. Der Mensch steht nicht nur in der kritischen Zone der Linie. Er ist selbst, aber nicht er für sich und vollends nicht durch sich allein, diese Zone und somit die Linie. In keinem Falle ist die Linie, als Zeichen der Zone des vollendeten Nihilismus gedacht, solches, was wie ein Überschreitbares vor dem*

²⁴² POLT, R., *The Emergency of Being*, op. cit., p. 147.

Menschen liegt. Dann fällt aber auch die Möglichkeit eines trans lineam und ihres Überquerens dahin”²⁴³).

Ora, o problema suscitado por Heidegger, ao sustentar que o ser humano participa de modo essencial no nihilismo, tem um alcance mais amplo. Diz respeito ao modo como aquilo que nós somos *abriga no seu interior o nada*. De modo que o nihilismo não é um fenómeno que tenha lugar por si, mas sim uma expressão da constitutiva relação entre o ser humano (sc. aquilo que nós somos) e o nada. Por outras palavras, o nada que de raiz pertence à própria forma da *Zuwendung* do ser, acaba por se expressar como nihilismo, isto é, como um “nada nadificador” (“*nichtiges Nichts*”²⁴⁴). Isso acontece quando a *Abwendung* e o *Entzug* que marcam a *Zuwendung des Seins* são levadas ao seu extremo. Por isso, o que está em causa na superação do nihilismo jamais poderá consistir numa *erradicação* do nada. A supressão do nihilismo passa antes por um confronto com o *nada* que faz parte da própria *Zuwendung* enquanto tal.

Isto leva-nos, finalmente, a um outro aspecto que também resulta das reflexões desenvolvidas por Heidegger em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage*. Em última análise, mesmo que Heidegger não se expresse assim, também se poderia (e deveria) riscar com uma cruz a própria referência ao *ser humano* e falar de qualquer coisa como ~~der Mensch~~. Vendo bem, é precisamente isso que já está em causa na substituição da designação *Mensch* pelo termo *Dasein* na “analítica existencial-temporal”. Aqui, a referência ao ~~ser humano~~ destina-se a destruir ou neutralizar a nossa compreensão dele como algo independente do ~~Sein~~, do ~~Nichts~~ – quer dizer, toda a compreensão do ser humano como animal, como *animal rationale*, etc. No que diz respeito à imagem ou ao esquema fixado por Jünger em *Über die Linie*, este conceito de ~~ser humano~~ que está implicado em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* tem, em especial, o efeito de desfazer um pressuposto fundamental dessa imagem ou desse esquema. O ser humano não se encontra, por si mesmo, diante da “linha”, pensada como o signo da zona do nihilismo consumado (como algo que está numa determinada posição e que é ultrapassável). O ser humano (o ~~Mensch~~) está, ele próprio, coberto por opacidade – e está, ele próprio, coberto por opacidade enquanto constitui, de certo modo, o acontecimento *de tudo*. Ele é o lugar da “linha”, o lugar do nihilismo, o que põe em cheque tanto a possibilidade de um “trans lineam”, como a própria imagem da linha²⁴⁵.

²⁴³ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 411-412.

²⁴⁴ *Idem*, p. 415

²⁴⁵ «Der Mensch steht nicht nur in der kritischen Zone der Linie. Er ist selbst, aber nicht er für sich und vollends nicht durch sich allein, diese Zone und somit die Linie. In keinem Falle ist die Linie, als Zeichen der Zone des vollendeten Nihilismus gedacht, solches, was wie ein Überschreitbares vor dem Menschen liegt. Dann fällt aber auch die Möglichkeit eines trans lineam und ihres Überquerens dahin» (Cf. *Idem*, p. 412).

Desenha-se assim qualquer coisa como uma “desmontagem global” da imagem central de *Über die Linie* de Jünger: “Je mehr wir über »die Linie« nachdenken, um so mehr verschwindet dieses unmittelbar eingängige Bild, ohne daß die Gedanken, die sich an ihm entzündeten, ihre Bedeutung verlieren müssen”²⁴⁶. Esta “desmontagem” significa que, em última análise, o “de linea” de Heidegger acaba por resultar numa “destruição” da própria “linha” (no sentido de Jünger, isto é, de toda a concepção que dá forma ao conceito de “linha” tal como se acha desenhada em *Über die Linie*). Mas, por outro lado, esta “desmontagem” do próprio quadro em que tudo está pensado em *Über die Linie* não significa necessariamente que as questões focadas por Jünger careçam de cabimento ou relevância. Como acabámos de ver, Heidegger afirma o contrário: a “desmontagem” que procura levar a cabo não significa que os problemas levantados por Jünger nesse quadro, que Heidegger desmonta, percam o significado de que revestem. Têm é de ser pensados *num outro quadro*. É essa mutação de quadro que Heidegger desenha quando contrapõe à *topografia* de Jünger uma *topologia* no sentido da *Erörterung* heideggeriana: “Aber der Topographie muß eine Topologie vorausgehen: die Erörterung desjenigen Ortes, der Sein und Nichts in ihr Wesen versammelt, das Wesen des Nihilismus bestimmt und so die Wege erkennen läßt, auf denen sich die Weisen einer möglichen Überwindung des Nihilismus abzeichnen”²⁴⁷. E, por outro lado, também a circunstância de Heidegger apontar a sua *topologia* como algo que deve *preceder* a *topografia* de Jünger não significa que primeira tenha apenas o carácter de uma diligência prévia “propedêutica”, com uma natureza tal que, em última análise a *topografia* de Jünger se mantenha *inafectada* e *inalterada* por ela. De facto, sucede precisamente o oposto: como acabámos de ver, a *topologia* de Heidegger *põe em causa* – *prejudica* – a *topografia* de Jünger: sugere que ela deve ser totalmente reformulada.

Posto isto, sigamos agora o passo que Heidegger dá a partir daqui – e que tem que ver com a tese fundamental de Jünger sobre a *redução* como sintoma fundamental do nihilismo. Num primeiro momento, Heidegger procura pôr em evidência que esta *redução* não consiste pura e simplesmente numa passagem do mais para o menos (“*die Bewegung zum Immerweniger an Fülle und an Ursprünglichem innerhalb des Seienden im Ganzen*”²⁴⁸). Como o próprio Jünger acentua, a *redução* até está associada a um *crescimento* ou *exponenciação* da “vontade de poder” (*Wille zum Macht*).

Por outras palavras, a própria *redução* (o empobrecimento, o movimento do mais para o menos) não tem uma natureza meramente *negativa* – não resulta pura e simplesmente de um

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Idem*, p. 413.

esvaimento, de uma perda. Vendo bem, radica em algo *positivo* – numa mudança daquilo que põe o teor fundamental do aparecimento de tudo que nós próprios somos (da nossa peculiar forma de sermos, de cada vez, *πάντα τὰ ὄντα*, como diz Aristóteles). Em suma: “*Der Schwund, die Absenz, ist aus einer Praesenz her und durch diese bestimmt. Sie geht allem Schwindenden voraus, übersteigt es. So waltet denn auch dort, wo das Seiende hinschwindet, nicht nur dieses für sich, sondern in maßgebender Weise zuvor ein Anderes*”²⁴⁹.

Num segundo momento, Heidegger procura pôr em evidência que esse *outro*, de constituição *positiva*, que está sempre já presente no centro disso que Jünger reconhece como *redução* (e, de facto, no centro da potenciação do próprio *Wille zur Macht* a que a *redução* se acha associada) tem o carácter de uma *transcendência*, de um *Überstieg* (do “*transcendens schlechthin*” de que, citando a tradição, se fala – como ele próprio lembra – no §7 de *Sein und Zeit*).

Por outras palavras, no segundo momento da sua análise daquilo a que Jünger chama *redução*, Heidegger procura pôr em evidência que a *redução* radica numa modificação global da forma como ocorre a transcendência originária da própria compreensão (do *Entwurf*) do sentido do ser. Retomando a linguagem da “analítica existencia-temporal do *Dasein*”, Heidegger descreve a relação com os entes própria da consumação do nihilismo como uma relação que ocorre no quadro de um “retorno” (*Zurückkommen*) a partir da transcendência originária: “*Überall ist der auf das Seiende zurückkommende Überstieg, das »transcendens schlechthin« (Sein und Zeit, § 7), »das Sein« des Seienden*”²⁵⁰. Ao mesmo

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ *Ibidem*. Vejamos resumidamente o que está em causa na noção de *Zurückkommen*, uma noção que aparece já em *Sein und Zeit* para formular a forma da fixação do sentido do *In-der-Welt-sein*. O que esta noção assinala é que toda a captação aparentemente simples e transparente daquilo que aparece (aquilo a que Heidegger várias vezes chama *schlichte Erfassung*) não tem nada de efectivamente *simples*. A apreensão aparentemente simples é já o *retorno* resultante de uma projecção – a captação de qualquer ente corresponde já à “projecção” (*Entwurf*) do horizonte total do *haver-de-ser-de-si* a que Heidegger chama *In-der-Welt-sein*. Por outra parte, isto significa igualmente que o aparecer daquilo que de cada vez aparece não tem a forma de aparecimentos soltos, avulsos. O mínimo de aparecimento envolve sempre já nada menos do que a *totalidade* do “projecto” (a *totalidade* do *haver-de-ser-de-si*: o “big-bang” da ipseidade, enquanto esta é sempre já a *véspera da totalidade de si* – projecto da *totalidade de si*). De sorte que é esta *adspecção prévia* (*vorgängige Hinblicknahme*) da *totalidade* do *si-mesmo-a-haver* que rasga o espaço para o aparecimento de tudo o mais como algo que interfere (tem significado: *Bedeutsamkeit*) no encaminhamento para a *totalidade* do *si-mesmo-a-haver*. Sobre o conceito de «*Zurückkommen*» veja-se designadamente *Gesamtausgabe* 64, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 10, 15, *Gesamtausgabe* 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 147s., 150, *Gesamtausgabe* 24, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 243, 424, 426, *Gesamtausgabe* 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 367, *Gesamtausgabe* 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im*

tempo, vinca também que esta transcendência originária, enquanto constitui a fonte de todo o aparecer (ou, como também diz, este *haver a transcendência*: “*dieses, daß »es« jenen Überstieg »gibt«*”²⁵¹) é que é a metafísica.

O que vimos permite-nos perceber bem o que está aqui em causa. Por um lado, Heidegger vinca que na raiz do nihilismo (como constituição *positiva* da sua possibilidade) está o *Überstieg*, no primeiro sentido que focámos mais acima. Mas, por outro lado, está também a assinalar que o *Überstieg* que possibilita o nihilismo tem a forma de um *Überstieg* no segundo sentido – o *Überstieg* metafísico. Quer dizer: o que possibilita a *redução* pensada por Jünger é uma forma ou modalidade *metafísica* de ocorrência do *Überstieg* que de raiz nos constitui.

O que nos leva, finalmente, ao terceiro aspecto posto em destaque por Heidegger neste ponto do desenvolvimento de *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage*: a caracterização do *Es gibt* como *Geschick* (“*Er [der Überstieg] ist gegeben, insofern er auf den Weg seines Waltens gebracht, d. h. geschickt ist*”)²⁵². Esta caracterização – *Geschick* – designa, antes de mais, a própria *vinda* da transcendência, o *destino* ou a *destinação* original que é a sua “*eclosão*”²⁵³. Mas, além disso, designa também o *destino* ou a *destinação* em virtude da qual a transcendência originária toma a forma da metafísica. Mas mais: *Geschick* designa ainda a forma como o *Überstieg* metafísico (a ocorrência metafísica da transcendência originária) toma, de cada vez, o cunho de uma *determinada destinação da metafísica*: “*Die unberechenbare Fülle und Jähe dessen, was sich als Überstieg entfaltet, heißt das Geschick der (Gen. object.) Meta-physik*”²⁵⁴.

É esta noção de *Geschick* que, na sua complexidade, está por detrás da compreensão das diferentes formas de ocorrência da transcendência originária (mais precisamente, das suas diferentes formas de ocorrência metafísica) como *história da metafísica* (*Geschichte der Metaphysik*): “*Diesem Geschick gemäß wird das menschliche Vorstellen selbst ein metaphysisches. Die metaphysischen Vorstellungen vom Seienden lassen sich zwar historisch in ihrer Abfolge als ein Geschehen darstellen. Aber dieses Geschehen ist nicht die Geschichte des Seins, sondern dieses waltet als das Geschick des Überstiegs. Daß und wie »es« das Sein des Seienden »gibt«, ist die Meta-Physik in dem bezeichneten Sinne*”²⁵⁵.

Ausgang von Leibniz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, p. 279, *Gesamtausgabe 27, Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, pp. 76s., 206, 307, 326, *Gesamtausgabe 2, Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p., 76, 326.

²⁵¹ *Ibidem*. Esta forma original de «es gibt» que é o *haver a transcendência*.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Consinta-se aqui o galicismo.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*.

Vejamos muito sucintamente os pontos essenciais que estão implicados nesta tese fundamental de *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage*: 1) A "eclosão" da transcendência originária – ou, o que é o mesmo, do ser – corresponde à constituição original do sentido. Assim sendo, não existe nada como uma transcendência originária, por um lado, e formas de sentido, por outro. A transcendência corresponde ao “haver” do sentido e ocorre sempre como a forma global do sentido; 2) Aquilo que encontramos testemunhado na história do ocidente é o domínio de uma *modalidade* de transcendência originária ou de despontar inaugural do sentido; 3) Este despontar inaugural do sentido, na medida em que é constitutivo e corresponde sempre a uma *adoção* primordial – ou seja, a um processo de *naturalização* desse sentido –, assume sempre a forma de uma *metafísica natural*. Quando, neste contexto, se fala de metafísica, não está em causa pura e simplesmente a metafísica como algo de *superveniente* a um quadro *metafisicamente neutro* de apresentação “quotidiana” – ou seja, não está em causa apenas um desenvolvimento *superveniente* que é ao mesmo tempo *facultativo*. Numa palavra, não está em causa pura e simplesmente a *metaphysica artificialis*²⁵⁶. Está em causa o facto de a própria *compreensão quotidiana* ser sempre já uma *compreensão metafísica*; 4) As diferentes “espécies” de *metafísica natural* (as diferentes formas de sentido) são susceptíveis de se constituírem numa *tradição* (como é o caso, por exemplo, da tradição ocidental, hinduísta, confucionista, ou judaica); essa tradição assume, em cada época, a forma de um “modo natural de pensar” (isto é, de algo que é, na sua própria esfera, absolutamente evidente e dominante). Isto quer dizer, por outro lado, que a *aquisição originária* de uma determinada forma de proto-fixação ou fixação originária do sentido pode constituir-se como a *Wesensherkunft*, ou seja, como ponto de derivação originária do desenvolvimento de uma *história* (de uma constelação sc. de uma cadeia de *destinos* ou *destinações*). E isto, por sua vez, significa também (como vimos) uma constelação ou uma cadeia de génese e desenvolvimento de conceitos metafísicos (isto é, de perspectivas marcadas ao mesmo tempo por clarividência e esquecimento) dentro destes diversos “espaços” de proto-fixação do sentido e com os “saltos”, as mudanças radicais, que decorrem da passagem de proto-fixação para proto-fixação (de *Geschick* metafísico para *Geschick* metafísico).

É este o quadro em que, segundo Heidegger, tem de ser pensado o nihilismo. Um dos destinos finais da tradição de pensamento ocidental (dizemos um dos destinos finais, pois há a possibilidade de um outro destino último, que Heidegger designa por *andere Anfang*) distingue-se por uma forma particular de *prevalência do nada*: o *império do nada*

²⁵⁶ Para usar aqui a contraposição entre *logica naturalis/logica artificialis*, *grammatica naturalis/grammatica artificialis*, *aesthetica naturalis/ aesthetica artificialis* e *metaphysica naturalis/metaphysica artificialis* que Kant retoma da chamada Escolástica Alemã.

nadificador do nihilismo – que corresponde a um dos modos de presença e domínio da *transcendência originária*: aquele em que ela assume a forma de “vontade de vontade”.

Com tudo isto fica desenhado o outro *quadro* que Heidegger contrapõe àquele em que, segundo ele, se inscreve o *Über die Linie* de Jünger e a tentativa, que este texto expõe, de pensar o nihilismo. A mudança de quadro expressa-se em duas linhas convergentes de *Erörterung* (no sentido heideggeriano) das concepções expostas por Jünger em *Über die Linie*. Por um lado, Heidegger põe a tónica na *Erörterung* de dois conceitos fundamentais que estão pressupostos no escrito de Jünger: o conceito de *ser* e o conceito de *nada*. Esta *Erörterung* procura corrigir a “ingenuidade” de Jünger a este respeito, mostrando que se trata de duas componentes essenciais do *Überstieg* que, de raiz, nos constitui e que está na origem do nosso acontecimento como um acontecimento metafísico (de metafísica). Por outro lado, Heidegger põe também a tónica na *Erörterung do nihilismo* como desenvolvimento da metafísica (do *Geschick* da metafísica) no ocidente. O nihilismo não nasce “de si mesmo”. O nihilismo *vem da metafísica*: a metafísica (*nota bene*: a metafísica que somos, o *Überstieg* que nos constitui) é que é a raiz do nihilismo.

Nada disto significa, entretanto, que Heidegger pretenda poder falar do nihilismo como se, na sua perspectiva, se dissolvesse aquilo em que Jünger insiste quando fala do carácter *reservado*, *inacessível*, do próprio *centro* do nihilismo e da forma como só temos acesso a sintomas, etc. Heidegger procura pôr em evidência que a forma de reconhecimento do carácter como que “fechado” do “centro” do nihilismo que encontramos exposto no *Über die Linie* de Jünger inclui, na verdade, muito mais suposições sobre o *centro* do que aquilo de que tem consciência. De sorte que se trata de uma forma distraída e imprópria de atenção ao carácter reservado e inacessível do *centro*. Quando fala do nihilismo e da metafísica (e, em especial, quando estabelece a equação segundo a qual a metafísica é a raiz do nihilismo), Heidegger não pretende escamotear o que os dois termos em causa têm de *enigmático*, difícil de entender – de *absconditum*. Assim, o que se desenha não é apenas um nexo íntimo entre nihilismo e metafísica, segundo o qual a última é a fonte do primeiro. Também a própria metafísica é descrita por Heidegger como algo de *absconditum*. A metafísica é algo que desconhecemos num sentido essencial – e isso acontece porque porque também ela tem como seu centro algo de *absconditum*. Com isto, Heidegger apresenta uma das suas teses fundamentais de *Über «die Linie»*: a possibilidade essencial de o *absconditum* do nihilismo e o *absconditum* da metafísica corresponderem um ao outro e serem, em última análise, o *mesmo*.

Ora, é assim que a *Überwindung des Nihilismus* (a *superação* do nihilismo) que está no centro de *Über die Linie* de Jünger (e que faz dele uma tentativa fundamentalmente orientada para o “trans lineam”) deve, segundo Heidegger, ceder lugar a uma *Verwindung*

der Metaphysik. Ou melhor, é assim que, segundo Heidegger, a *Überwindung des Nihilismus* (a superação do nihilismo) tem de radicar em (só pode ter lugar sob a forma de uma) *Verwindung der Metaphysik*: “*Worin beruht dann die Überwindung des Nihilismus? In der Verwindung der Metaphysik*”²⁵⁷. O que significa ao mesmo tempo a) que o *avanço* tem a sua chave no *retorno* (aquilo que nos espera tem a sua chave naquilo *de que se provém* – na sua *origem*) e b) que o “trans lineam” tem a sua chave no “de linea” (*nota bene*, no “de linea” enquanto exprime a ideia de uma *Erörterung* do nihilismo em direcção à metafísica e da metafísica em direcção àquilo que se acha esquecido no seu centro).

Mas que é que Heidegger exprime quando fala de *Verwindung*, por oposição à *Überwindung*?

Este termo é utilizado no sentido do *restabelecimento* de uma *doença* (*eine Krankheit verwinden*), mas também de uma *perda* ou *dor*. Implica a ideia de uma recuperação em relação a uma situação de déficit²⁵⁸. Ora, quando Heidegger vinca que aquilo que está em causa na superação do nihilismo é um *restabelecimento* da metafísica (no sentido do genitivo objectivo, isto é, de um *refazer-se* ou *restabelecer-se da metafísica* – em que a metafísica é aquilo de que é preciso refazer-se ou restabelecer-se), ele está não está somente a ter presentes estes sentidos usuais da palavra *Verwindung*. De facto, também tem em vista que tal restabelecimento só é possível como um *aprofundamento* da metafísica²⁵⁹. Somente por via desse *aprofundamento* é possível uma *reparação*, um *sarar-se*. Com esta contraposição, Heidegger está a afirmar que todo o projecto de uma ultrapassagem do nihilismo que não se inscreva no quadro de uma *Verwindung der Metaphysik* (de um *restabelecimento* da metafísica) é um projecto ingénuo, visto que é a própria essência da metafísica que abriga (*birgt*) o nihilismo no seu interior – que lhe dá lugar.

Assim, um dos traços fundamentais do contraste entre *Überwindung* e *Verwindung*, que Heidegger procura desenhar em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* é que, enquanto a ideia de *Überwindung* tem que ver sobretudo com o *passar a outra coisa* (um *deixar para trás*, etc.), o termo *Verwindung* (mesmo que também esteja ligado à noção de qualquer coisa como um *deixar de estar preso a* algo, etc.) acentua mais a ideia de um “*trabalho*” *sobre o seu objecto* (de um *lidar com* isso, de uma *modificação da relação com* isso – de tal modo que

²⁵⁷ *Idem*, p. 414.

²⁵⁸ Também poderíamos falar de *reparação*. Os irmãos Grimm exprimem a carga semântica de *verwinden* recorrendo a *resarcire*, *recuperare*, *reconcinnare* (Cf. GRIMM, Jacob/GRIMM, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Band XXV, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984, col. 2283).

²⁵⁹ Como observa Vattimo a respeito da *Verwindung*, «Quel che sappiamo dalle indicazioni che Heidegger ha dato ai traduttori francesi di *Vorträge and Aufsätze*, dove il termine è usato in un saggio in cui si tratta della *Ueberwindung*, del superamento della metafisica, è che esso indica un oltrepassamento che ha in sé i tratti dell'accettazione e dell'approfondimento» (Cf. VATTIMO, G., *La fine della modernità*, op. cit., p. 180).

se deixa de estar preso a isso precisamente em virtude desse *lidar com* ou dessa *modificação da relação com isso*).

Mas o ponto decisivo está em saber como se poderá fazer semelhante *Verwindung*.

10. A *Verwindung* da metafísica como *Verwindung* do esquecimento do ser (*Verwindung der Seinsvergessenheit*)

A resposta que, em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage*, Heidegger dá a esta pergunta passa, antes de mais, pela própria forma como identifica o que há de específico nesse *Geschick* da metafísica que é a *consumação* do nihilismo focada por Jünger. O nihilismo (sc. o *Wesen* verbal do nihilismo) é compreendido por Heidegger como uma forma extrema da metafísica (isto é, do que há de metafísico na metafísica): “*Die Zone der kritischen Linie, d. h. die Ortschaft des Wesens des vollendeten Nihilismus wäre sonach dort zu suchen, wo das Wesen der Metaphysik seine äußersten Möglichkeiten entfaltet und sich in sie zusammennimmt*”²⁶⁰).

O lugar do nihilismo é justamente o lugar planetário da *Lichtung* presidida pela ocorrência do ser como *Wille zum Willen* ou, para usar a linguagem heideggeriana, como *Ge-stell*. Aqui, o sentido da estrutura fundamental da realidade está reduzido ao imperativo único da “encomendabilidade” (*Bestellbarkeit*). O que está em causa no ente é aquilo que ele pode ou não *fornecer* (aquilo que pode ser *encomendado* a partir dele)²⁶¹.

Em relação a este *Geschick* a que chama *Gestell* (e que, assim, constitui o *Wesen* – verbal – do nihilismo), Heidegger acentua ao mesmo tempo duas coisas. Por um lado, insiste naquilo que já antes referimos – também aqui o que constitui tudo é um *Geschick* (uma determinada “*modulação*” do *Überstieg* – da proto-fixação ou proto-compreensão de que todas as outras dependem). Como resulta do que vimos, se tivéssemos de expressar isto na linguagem de *Sein und Zeit*, teríamos de dizer: também o nihilismo resulta de uma modificação essencial da transcendência originária – daquilo a que em *Sein und Zeit* se chama *In-der-Welt-sein*. E é precisamente isso que está em causa no conceito de *Gestell*. Nesse sentido, ao contrário do que pode parecer, o nihilismo não corresponde a nenhum desaparecimento ou erradicação do ser (sc. do ~~ser~~). Como Heidegger diz, o nihilismo radica no *Gestell* ou na “vontade de vontade” (*Wille zur Willen*) e o domínio do *Gestell* como fonte de sentido corresponde a uma forma peculiar de domínio do ser sc. do ~~ser~~ “*Als die unbedingte Versammlung solchen Stellens schwindet das ~~Sein~~ nicht hin. Es bricht in einer*

²⁶⁰ HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, op. cit., p. 414.

²⁶¹ Cf. Em especial p. 414.

*einzigsten Unheimlichkeit auf*²⁶². Mas, por outro lado, Heidegger tem de insistir neste primeiro aspecto *justamente porque parece não ser assim* – porque o ~~Sein~~ não se dá a conhecer – antes, apaga o seu rasto. Mais: o nihilismo (o *Gestell*, o *Wille zum Willen*) distingue-se precisamente pela forma como parece *reduzir* o próprio ser – como leva a um *desaparecimento* daquilo que, na verdade, está no seu centro: “*In der Phase des vollendeten Nihilismus sieht es so aus, als gäbe es dergleichen wie **Sein des Seienden nicht**, als sei es mit dem Sein nichts (im Sinne des nichtigen Nichts). ~~Sein~~ bleibt in einer seltsamen Weise aus. Es verbirgt sich. Es hält sich in einer Verborgenheit, die sich selber verbirgt*”²⁶³.

Ora, o que Heidegger nos indica com este *escondimento que se esconde a si mesmo* é o núcleo que opera no interior da metafísica – e que, na verdade, a constitui como tal. O escondimento não é um traço exclusivo do nihilismo (do *Gestell*, do *Wille zum Willen*). Acompanha toda a história do acontecimento do *Überstieg* metafísico, desde Platão até àquela forma de total *esquecimento do esquecimento* própria do *Rückstieg* ou *rescendência* em que, segundo Heidegger, se inscreve o *Wille zum Willen* ou o *Gestell*.

Seinsvergessenheit: este é o conceito decisivo sem o qual não se percebe bem nem a tese de Heidegger sobre o nihilismo, nem a sua tese sobre o ~~ser~~ e o ~~nada~~ (sc. sobre o ~~ser humano~~), nem a sua concepção da metafísica (*nota bene*, da metafísica como aquilo que nós somos – ou, como também podemos escrever, da ~~metafísica~~).

Importa, antes de mais, elucidar o que está em causa neste conceito de *Seinsvergessenheit*. Em primeiro lugar, o esquecimento que é visado por esta formulação não designa um mero esquecimento humano. Não se trata, assinala Heidegger, daquilo que acontece com o chapéu de chuva que ficou esquecido pelo professor de filosofia²⁶⁴. Em segundo lugar, tão pouco se trata de algo de natureza meramente *negativa* – de uma *abstenção*, *falha* ou *negligência* (de uma *Unterlassung* ou de um *Versäumen*). Como Heidegger diz, trata-se de um *manter escondido* (de um *Verbergen*) – de um *encobrir* – que ao mesmo tempo encerra e guarda em si algo que pode vir a ser descoberto (“*Sie ist am Ende, d. h. aus dem Beginn ihres Wesens her nichts Negatives, sondern als Verbergung vermutlich ein Bergen, das noch Unentborgenes verwahrt*”²⁶⁵). Ora, isto tem que ver com o facto de este esquecimento não ter nada que ver com um *simples deixar* (ou *ficar*) *de fora*. Na verdade, ele faz parte da própria forma como aquilo que é esquecido (nem mais nem menos do que o *Überstieg* ou o ~~Sein~~) abre o horizonte em que se produz o próprio esquecimento (de tal forma que o resultado do esquecimento *integra* em si aquilo a que o

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ *Idem*, p. 415.

²⁶⁴ Cf. p. 415.

²⁶⁵ *Ibidem*.

esquecimento diz respeito e não anula o facto de o esquecido ser não apenas não-exterior àquilo que *se tem*, ao esquecê-lo, mas, na verdade, o que propriamente o constitui e mantém aberto – isto é, o que constitui e mantém aberto o próprio resultado do esquecimento). O que nos leva a um outro aspecto a assinalar neste contexto: em terceiro lugar, tão pouco se trata de um esquecimento que *sobrevenha* ou *aconteça acidentalmente* ao ser (sc. ao ~~ser~~). Pelo contrário, o esquecimento que ocorre nos sucessivos desenvolvimentos da metafísica diz respeito ao modo como a própria transcendência originária opera continuamente no centro da *Lichtung* daquilo que aparece. Este aspecto essencial²⁶⁶ faz que todo o aparecer – e tudo o que aparece – permaneça *fundamentalmente opaco*. E isto de tal modo que os desenvolvimentos ocorridos na história da metafísica (*todos* os desenvolvimentos dela a partir de si mesma) mantêm esse ângulo *cego*, deixam-no intacto. Nesse sentido, o *destino* que o ~~ser~~ leva no curso dos desenvolvimentos da história no ocidente é um destino marcado por esquecimento. E é também assim no caso do nihilismo sc. da sua consumação: a *vontade de vontade* corresponde ao entranhamento radical desse esquecimento que pertence à própria constituição metafísica do sentido e da linguagem.

Ora, é este o ponto em que se precisa que é que está em causa quando Heidegger fala de uma *Verwindung der Metaphysik* (de um *restabelecer-se* da metafísica, isto é, em relação à metafísica – de um *refazer-se* dela, de um *sarar* dela). Heidegger indica-o, com toda a nitidez: “*Die Verwindung der Metaphysik ist Verwindung der Seinsvergessenheit. Die Verwindung wendet sich dem Wesen der Metaphysik zu. Sie umrankt es durch das, wohin dieses Wesen selbst verlangt, insofern es nach demjenigen Bereich ruft, der es ins Freie seiner Wahrheit hebt. Darum muß das Denken, um der Verwindung der Metaphysik zu entsprechen, zuvor das Wesen der Metaphysik verdeutlichen*”²⁶⁷. No fulcro da *Verwindung der Metaphysik* está, portanto, uma *Verwindung der Seinsvergessenheit* – ou a *Verwindung der Metaphysik* tem lugar sob a forma de uma *Verwindung der Seinsvergessenheit*. Ora, isto permite perceber desde logo o que Heidegger enuncia no passo citado: a *Verwindung* em causa tem que ver com um ganho de nitidez por parte da metafísica (com aquilo que ele mesmo descreve como “*das Wesen der Metaphysik verdeutlichen*”). Isso prepara já o terreno para algo que ganha contornos cada vez mais distintos nas páginas finais de *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* – a saber, que a *Verwindung der Metaphysik* tem que ver com um reacender da pergunta “*que é a metafísica?*” (“*Was ist Metaphysik?*”²⁶⁸).

Mas aqui importa ter presentes vários aspectos, sem cuja consideração se perde o fio do que Heidegger diz a este respeito. Por um lado, é preciso ter presente que esta *Verwindung*

²⁶⁶ E essencial porque inscrito no próprio na própria forma como tem lugar todo o *Wesen* (verbal) – isto é, todo o aparecimento enquanto tal.

²⁶⁷ *Idem*, p. 416.

²⁶⁸ Cf. p. 417ss.

nada tem que ver com um puro e simples *deixar para trás*. Não se trata de deixar para trás a metafísica – de um já não ter nada que ver com ela. Trata-se uma *Verwindung der Metaphysik* na forma de uma *Verwindung der Seinsvergessenheit* – isto é, trata-se de uma *Verwindung* daquela componente essencial da metafísica que é o esquecimento do ser (*nota bene*: do ~~ser~~). O *restabelecimento* é, antes do mais, um *restabelecimento* ou uma *recuperação em relação ao esquecimento* – por isso mesmo, o resultado dessa recuperação é, como Heidegger escreve, a metafísica *tornar-se mais nítida*: um aparecer dela com contornos muito mais vincados do que aqueles que reinaram em toda a sua história. Nesse sentido, a *Verwindung* não tem nada que ver com uma *diminuição da presença* da metafísica. Na verdade, tem que ver com um *aumento* dela – com a transformação correspondente a uma diminuição do esquecimento – se assim se pode dizer – a uma *anamnese* (a uma *recordação* ou *rememoração* da metafísica). Mas, por outro lado, resulta igualmente claro que a *Verwindung der Metaphysik* aqui em causa nada tem que ver com uma *restauração* da metafísica (“*Hier geschieht anderes als eine bloße Restauration der Metaphysik*”²⁶⁹). A *Verwindung der Seinsvergessenheit* inviabiliza justamente uma tal restauração – pois, como vimos, a metafísica é *essencialmente fruto da Seinsvergessenheit* e deixa de poder ser (deixa de poder ser propriamente metafísica) se a *Seinsvergessenheit* chega a ser efectivamente *contrariada*. Nesse sentido, o que está em causa é também uma *Überwindung der Metaphysik* (uma *superação* da metafísica), mas na forma que Heidegger esboça muito claramente: a forma de uma *apropriação* dela (dessa *apropriação* que passa pela *supressão* – ou, ao menos, por *significativos passos* de *supressão* – da *Seinsvergessenheit*).

Sucedem, entretanto, que tudo isto continua a passar ao largo do que é decisivo se, porventura, nos esquecermos (como sempre de novo nos *tendemos* a esquecer) de um terceiro ponto: Heidegger não fala de uma *Verwindung der Metaphysik* ou de uma *Verwindung der Seinsvergessenheit* na metafísica como se o que estivesse em causa fosse a *metaphysica artificialis*, no sentido de Kant. Já acima focámos os elementos que são indispensáveis para se entender este ponto. Quando fala de *Geschick* e da *Geschichte* (da história da metafísica), Heidegger não tem em vista diferentes fixações no quadro mais ou menos circunscrito da *metaphysica artificialis*. Vendo bem, está a falar de *épocas da história do ser*, no sentido de *épocas da própria metaphysica naturalis*²⁷⁰. Quer dizer: quando em *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* se fala da *Verwindung der Metaphysik*, da *Verwindung der Seinsvergessenheit*, etc., o *restabelecimento* da metafísica ou em relação à metafísica – quer dizer, a *apropriação* da metafísica – que aí está em causa é o

²⁶⁹ *Idem*, p. 416.

²⁷⁰ Ou de *épocas* daquilo que decide e determina ao mesmo tempo a *metaphysica naturalis* e a *metaphysica artificialis*.

restabelecimento, a apropriação, etc., da *metafísica que nós próprios somos*, daquela que constitui o nosso olhar no mais quotidiano do quotidiano (e não o restabelecimento ou a apropriação de algo que só existe na obra de pensadores, em escolas, etc.).

Percebe-se, a partir daqui, qual é, segundo Heidegger, o “calcanhar de Aquiles” da tentativa de Jünger (e, na verdade, o “calcanhar de Aquiles” do empreendimento de Nietzsche) – a saber, o facto de não remontarem a esta matriz fundamental e de a deixarem inquestionada quando tentam um confronto com a questão do nihilismo.

Tudo isto configura um reconhecimento da situação em que nos encontramos bastante diferente daquele que é apresentado por Jünger em *Über die Linie*. Como vimos, Heidegger não nega que nos encontramos no meio da consumação do nihilismo. Mas, do seu ponto de vista, o que constitui o nihilismo é a *Seinsvergessenheit* (o esquecimento do ~~ser~~) enquanto tal e todo o confronto com o nihilismo, para ser efectivo, tem de ser um confronto com a *Seinsvergessenheit*.

Ora, este outro “diagnóstico” da situação em que nos achamos modifica globalmente o entendimento da passagem (sc. da ultrapassagem) que está em causa onde nós estamos: “*Wie steht es dann mit dem Überqueren der Linie? Führt es aus der Zone des vollendeten Nihilismus heraus? Der Versuch des Überquerens der Linie bleibt in ein Vorstellen gebannt, das in den Herrschaftsbereich der Seinsvergessenheit gehört. Darum spricht es auch in den metaphysischen Grundbegriffen (Gestalt, Wert, Transzendenz)*”²⁷¹. Quer dizer: toda a concepção desenhada por Jünger, mesmo que ponha no seu centro a ideia de *ultrapassagem* (de um ir mais além), situa-se, de facto, *de um dos lados da “linha”* que, segundo Heidegger, verdadeiramente conta: a “linha” da diferença entre *Seinsvergessenheit* e um confronto com ela – um confronto que inicie a passagem para o oposto da *Seinsvergessenheit*. Para Heidegger, Jünger está refém da linguagem do nihilismo e retido no território da *Seinsvergessenheit*. Por isso, o seu pensamento, muito mais do que “descolar” do nihilismo, fica preso a ele.

Produz-se assim, qualquer coisa como uma inversão dos termos da imagem fundamental de Jünger. Quando Heidegger contrapõe o seu “de linea” ao “trans lineam” de Jünger, isso parece significar que *Über »die Linie«/Zur Seinsfrage* situa os seus esforços *do-lado-de-cá-da-“linha”* – de modo que o seu empreendimento não é fundamentalmente um empreendimento de ultrapassagem, de passagem para o outro lado, mas sim de “arqueologia” do *lado-de-cá*. É isso que parece manifestar-se na própria descrição que Heidegger faz do seu empreendimento: “*(...) statt den Nihilismus überwinden zu wollen,*

²⁷¹ *Idem*, p. 421.

müssen wir versuchen, erst in sein Wesen einzukehren”²⁷². Mas este quadro acaba por se revelar enganador e por ser completamente virado do avesso, pois, para Heidegger, a “linha” – a “linha” que verdadeiramente importa em relação ao nihilismo – não se situa onde Jünger a vê. A verdadeira “linha” (ou a verdadeira “zona”) é a *Seinsvergessenheit* sc. a consumação plena da *Seinsvergessenheit* – e, segundo Heidegger, nós só somos “os da linha”, porque estamos onde a *Seinsvergessenheit* se acha levada ao extremo. Por isso, na perspectiva de Heidegger, a própria concepção da “linha” (da “zona”, da ultrapassagem, etc.) em que Jünger labora, perde de vista o *mais essencial* e aquilo que mais importa ultrapassar. Ela acaba por corresponder a uma tentativa de qualquer coisa como um “ir para fora cá dentro”. Vendo bem, permanece ainda no território da *Seinsvergessenheit*. Tudo isto de tal modo que é a própria forma como Jünger procura ir *para diante* e julga poder *ultrapassar* o nihilismo que promove a *permanência* nele: a continuação daquilo que Jünger chama a “zona” do nihilismo consumado. Ao invés, segundo Heidegger, mesmo que tenha o aspecto de uma insistência no *lado-de-cá-da-“linha”* (de uma *Rückkehr*, de um *Züruck*), o seu “de linea” é que abre caminho para a ultrapassagem do nihilismo (e, nesse sentido, para o “trans lineam” de Jünger). Ou, como também se pode dizer, o “de linea” é que é o “trans lineam” – o *passo em frente* tem a sua chave *num passo atrás*: “*Die Einkehr in sein Wesen [des Nihilismus] ist der erste Schritt, durch den wir den Nihilismus hinter uns lassen*”²⁷³.

²⁷² *Idem*, p. 422. Cf. Também p. 424.

²⁷³ *Idem*, p. 422.

BIBLIOGRAFIA

1 – FONTES

- HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*. Ausgabe letzter Hand, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.
- JÜNGER, Ernst, HEIDEGGER, Martin, *Briefwechsel 1949-1975*, Stuttgart/Frankfurt am Main, Klett-Cotta/Vittorio Klostermann, 2008.
- JÜNGER, Ernst, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1926.
- JÜNGER, Ernst, *Blätter und Steine*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.
- JÜNGER, Ernst, *Heliopolis*, Rückblick auf eine Stadt, Tübingen, Heliopolis-Verlag, 1949.
- JÜNGER, Ernst, *Über die Linie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1951.
- JÜNGER, Ernst, *Das Sanduhrbuch*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1954.
- JÜNGER, Ernst, *Typus, Name, Gestalt*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1963.
- JÜNGER, Ernst, *Annäherungen: Drogen und Rausch*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1970.
- JÜNGER, Ernst, *Eumeswill*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977.
- JÜNGER, Ernst, *In Stahlgewittern*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.
- JÜNGER, Ernst, *Der Arbeiter*, Sämtliche Werke Band VIII, Stuttgart, Ernst Klett, 1979.
- JÜNGER, Ernst, *Der Erste Weltkrieg*, Sämtliche Werke Band I, Stuttgart, Ernst Klett, 1981.
- JÜNGER, Ernst, *Das abenteuerliche Herz*, Sämtliche Werke Band IX, Stuttgart, Ernst Klett, 1981.
- JÜNGER, Ernst, *An der Zeitmauer*, Sämtliche Werke Band 8, Stuttgart, Ernst Klett, 1981.
- JÜNGER, Ernst, *Gläserne Bienen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.
- JÜNGER, Ernst, *Der Waldgang*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001.
- NIETZSCHE. F., *Samtliche Werke*, Kritische Studienausgabe (KSA), ed. Giorgio Colli,

Mazzino, Montinari, M., Berlin/New York, Walter de Gruyter & Co., 1988.

2 – OUTROS AUTORES

AGOSTINHO, *Obras de San Agustín* (BAC), XXI, Enarraciones sobre los Salmos (3), Madrid, La Editorial Católica, 1966.

ARENDT, Hannah, *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin Books, 1994.

ARISTÓTELES, *Aristotle in Twenty-Three Volumes*, vol. VIII: On the Soul Parva Naturalia On Breath, tr. W. S. Hett, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press/William Heinemann, 1975.

ARISTÓTELES, *Aristotle in Twenty-Three Volumes*, vol. XVII-XVIII, Metaphysics i-IX, Metaphysics X-XIV, Oeconomics Magna Moralia, tr. Hugh Tredennick, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press/William Heinemann, 1975-1977.

DIELS, Hermann/KRANZ, Walther (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, Weidmann, 1996.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Crime e Castigo*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1999.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *O Idiota*, Lisboa, Editorial Presença, 2001.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Os Irmãos Karamázov* (II Vol), Lisboa, Editorial Presença, 2002.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Demónios*, Lisboa, Editorial Presença, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, §124, *Werke*, Band 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über der Philosophie die Geschichte*, *Werke*, Band 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

HÖLDERLIN, Friedrich, *Sämtliche Werke (Grosse Stuttgarter Ausgabe)*, Band 2, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1951.

HUXLEY, Aldous, *O Admirável Mundo Novo*, Lisboa, Livros do Brasil, 2001.

KAFKA, Franz, *O Castelo*, Lisboa, Editora Livros do Brasil, 2012.

KANT. Immanuel, *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902-1942., reimpr. ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter. 1955- 1966.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, VI, Philosophische Schriften, 4, Berlin, Walter de Gruyter, 1999.

NATORP, Paul, *Philosophische Systematik*, aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Natorp, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1958.

ORWELL, George, *1984*, Lisboa, Edições Antígona, 2004.

PESSOA, Fernando, *Obras Completas de Fernando Pessoa, Volume I - Poesias*, Lisboa, Edições Ática, 1997.

PLATÃO, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 7: Theatetus. Sophist, tr. Harold North Fowler, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press/William Heinemann, 1987.

PLATÃO, *The Republic*, ed. Paul Shorey, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press/William Heinemann, 1956, 2 vols.

SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlands*, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972 (1923).

3 - BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AUER, Michael, *Wege zu einer planetarischen Linientreue? Meridiane zwischen Jünger, Schmitt, Heidegger und Celan*, München, Fink, 2013.

BÉLAND, Martine, Martin Heidegger, lecteur et critique d'Ernst Jünger, in *Horizons Philosophiques*, Vol 14, n.º 2 (2004), pp. 57-80.

BENOIST, Alain, *Ernst Jünger*, une bio-bibliographie, Paris, Guy Trédaniel Éditeur, 1997.

BENOIST, Alain, Jünger, Heidegger e il nichilismo, in: Luisa BONESIO (ed.), *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*, Milano, Herrenhaus Edizioni, 2002.

BLOK, Vincent, An Indication of Being – Reflections on Heidegger's Engagement with Ernst Jünger, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42, n.º 2 (2011), pp. 194-208.

CARVALHO, Mário Jorge, Profundidade da Experiência (Kant), in *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira, Vol. II*, Lisboa, CFUL, 2009, pp. 1113-1151.

CARVALHO, Mário Jorge de, Μέθοδος e ὑπόθεσις – o problema do pressuposto na fundação platónica da filosofia, in: FERRER, D. (ed.), *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 2007, pp. 9-69.

CORDEIRO, Edmundo, *A figura do trabalhador*. Ensaio sobre a técnica segundo Ernst Jünger, Dissertação de mestrado em Comunicação Social, Universidade Nova de Lisboa, 1994.

CRITCHLEY, Simon, *Very Little... Almost Nothing*. Death, Philosophy, Literature, London and New York, Routledge, 2004.

DODD, James, *Violence and Phenomenology*, London and New York, Routledge, 2009.

EMAD, Parvis, *On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Madison (Winconsin), The University of Wiskonsin Press, 2007.

GRIMM, Jacob/GRIMM, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984.

HEMMING, Laurence Paul, Work as Total Reason for Being: Heidegger and Jünger's Der Arbeiter, *Journal for Cultural Research*, 12 (2008), pp. 231-251.

HERF, Jeffrey, *Reactionary Modernism*. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

JANICAUD, Dominique, MATTEÍ, Jean-François, *Heidegger – From Metaphysics to*

Thought, Albany, State University of New York Press, 1995.

KITTLER, Wolf, From Gestalt to Ge-stell: Martin Heidegger Reads Ernst Jünger, *Cultural Critique*, 69 (2008), pp. 79-97.

LIMA, Paulo, *Heidegger e a fenomenologia da solidão humana*, Dissertação de doutoramento em Filosofia, Universidade Nova de Lisboa, 2012.

MALPAS, Jeff, Nihilism and the Thinking of Place, in Laurence Paul HEMMING, Bogdan COSTEA, Kostas AMIRIDIS (ed.), *The Movement of Nihilism. Heidegger's Thinking After Nietzsche*, London, Continuum International Publishing Group, 2011, pp. 110-127.

MILET, Jean-Philippe, *L'absolu technique*. Heidegger et la question de la technique, Paris, Kimé, 2000.

NERHOT, Patrick, *La question de la technique*. À partir d'un échange épistolaire entre Ernst Jünger et Martin Heidegger, Paris, L'Harmattan, 2012.

OCAÑA, Enrique, *Más Allá del Nihilismo*. Meditaciones sobre Ernst Jünger, Murcia, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Murcia, 1993.

PÖGGELER, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963.

POLT, Richard, The Question of Nothing, in *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2001, p. 57-82.

POLT, Richard, *The Emergency of Being*. On Heidegger's Contributions to Philosophy, New York, Cornell University Press, 2006.

ROGEIRO, Nuno, *Jünger : a importância de se chamar Ernst*, Porto, Civilização, 1998.

SÁ, Alexandre, *A política sobre a linha*. M. Heidegger, E. Jünger, Covilhã, LusoSofia, 2008.

SHEEHAN, Thomas, Nihilism and Its Discontents, in *Heidegger and Practical Philosophy*, ed. François Raffoul and David Pettigrew, Albany, SUNY Press, 2002, p. 275-300

VALLEGA-NEU, Daniela, *Heidegger's Contribution to Philosophy*. An introduction. Bloomington, Indiana University Press, 2003.

VATTIMO, Gianni, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1998.

VERCELLONE, Federico, *Introduzione a il Nichilismo*, Roma/Bari, Editori Laterza, 1992.

VOLPI, Franco, *Il nichilismo*, Roma/Bari, Gius. Laterza & Figli Spa, 2009.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger, *Heidegger Studies*, 24 (2008), pp. 21-37.

ZIMMERMAN, M. E., *Heidegger's Confrontation with Modernity*. Technology, Politics, and Art, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

ZARADER, Marlène, *Heidegger e as palavras da origem*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.